Gli animali ubriachi al ballo al palchetto. Forme di ritualità giovanile a Lucento e Madonna di Campagna alla fine dell'Ottocento

di Giorgio Sacchi

1. L'usanza

Nella ricerca sociologica sulla religiosità della popolazione di due parrocchie di Lucento e Madonna di Campagna[1], realizzata da un seminario di lavoro della facoltà di Scienze Politiche di Torino nell'anno accademico 1954-55[2] e pubblicata nel 1956, si afferma che durante la festa patronale lucentina di San Bernardo: «*...viene pure allestito un ballo pubblico in cui per vecchia tradizione l'inizio delle danze è dato dal ballo di un'asina ubriaca. Elemento folkloristico che persiste*»[3].

Questo è l'unico accenno fatto nel testo a questa «*tradizione*» che viene definita «*vecchia*» perché era nata, come vedremo, prima della possibile diretta esperienza dei relatori; invece per quanto riguarda la descrizione della festa patronale ci sono solo vari frammenti sparsi nel testo: «*Restando nel campo ricreativo noteremo il modo in cui viene celebrata la festa patronale della Parrocchia di Lucento (22 agosto)*[sic]*che come già accennato in precedenza si svolge con la collaborazione di più circoli che, in accordo col centro parrocchiale, si suddividono le varie iniziative ricreative*»[4].

A parte l'errore, che vedremo si ripeterà, rispetto alla data del giorno del patrono San Bernardo, che viene posta al 22 agosto anziché il 20, perché i festeggiamenti religiosi vengono spostati alla domenica più vicina che nel 1954 cade appunto il 22, nella relazione si fa riferimento ad accenni precedenti che riguardano le iniziative delle varie associazioni che partecipano all'organizzazione del-

[1] *Ricerche sulla zona di Torino-Lucento*…, 1956. Le due parrocchie interessate dalla ricerca sono quella di San Bernardo e Brigida di Lucento e quella del Cottolengo ai confini di Lucento con Madonna di Campagna; è interessante notare che questo lavoro viene fatto in modo seminariale, con la presenza di docenti, ma anche di un operaio, quindi anche con non iscritti all'università, precedendo l'esperienza che emergerà dal movimento studentesco nel Sessantotto

[2] *Ibidem*, p. 1

[3] *Ibidem*, p. 97

[4] *Idem*

la festa, come nel caso dell'Unione Culturale Sportiva, popolare circolo ricreativo e sportivo che ospita la sezione del Partito Comunista, che: *«Nella ricorrenza della festa patronale (22/8)*[sic] *organizzata su un piano quasi di quartiere con la partecipazione extra parrocchiali* [sic], *organizza tramite il gruppo bocciofilo la gara delle bocce (150-160 coppie del '55)»*[5].

Oppure il caso del Circolo Rastel Vert, che *«in occasione della festa Patronale si incarica di organizzare la tradizionale rottura delle pignatte»*[6]; infine da parte della Chiesa viene organizzata la processione, ma si dice che ciononostante «*la Festa patronale che pur è accompagnata da Novena, è ormai festa esclusivamente profana*»[7].

Inoltre nella relazione non viene citata la partecipazione della Società di Mutuo Soccorso La Novella che è sede anche della filarmonica, ossia della banda musicale che, in una serie di fotografie di quello stesso periodo, la vediamo scortare, durante la festa, il pentolone della polenta, diretto appunto nel cortile della Novella, alloggiata con la banda musicale nella cascina Cittadella, che era posta all'inizio della strada Saffarona, ora Via Villardora[8].

La data di questa pubblicazione, oltre che fornirci un periodo entro il quale questa usanza era ancora viva, spiega l'aggettivazione con cui viene definita, perché la cultura italiana del momento si attardava ancora su approcci in cui questo tipo di tradizioni venivano definite folklore, non essendo ancora studiate all'interno del loro contesto e della loro cultura di riferimento, perdendo così la possibilità di ricostruirne il senso e le origini[9].

Inoltre la descrizione di questa tradizione, come vedremo, è monca, e quindi mancante di alcuni altri elementi che permettono di analizzarne il senso; la manchevolezza della descrizione deriva in parte da una percezione parziale degli autori della relazione, ma è anche dovuta al fatto che in quel momento rimaneva solamente un brandello della tradizione stessa.

Comunque, come vedremo, anche se la ritualità dell'usanza fosse stata ancora integra, è difficile che nel 1956 potesse ancora conservarsi la conoscenza dell'origine e del senso, perché non esistevano più alcuni elementi di contesto presenti al momento della sua comparsa e che ne hanno motivato la nascita.

Anche nell'intervista che segue, fatta ad un lucentino che negli anni Cinquanta era un ragazzino, si presenta lo stesso problema: *«[...]durava una settima-*

[5] *Ibidem*, p. 90

[6] *Ibidem*, p. 94

[7] *Ibidem*, pp. 123-124

[8] Vedi le due foto numero 52 a p. 86 di *Immagini lunghe una storia…*, 2008

[9] GINZBURG C., 1976, p. XII

na, anche i contadini lasciavano tutto e si andava al Centro di Lucento, dove arriva Corso Toscana, Via Foglizzo e Strada Altessano; li c'era la Trattoria del Centro che organizzava le gare alle bocce, incredibili, mettevano le giostre, il ballo, c'era la banda sul carro che girava per le vie della zona suonando e poi andavano per i negozi…»[10] .

La festa durava una settimana anche perché era facilitata dalla vicinanza della festa dell'Assunzione della Madonna, ossia Ferragosto, il 15 agosto, mentre San Bernardo cade il 20 agosto, per cui con le 2 domeniche più vicine si arrivava alla settimana di festeggiamenti; inoltre molte associazioni della borgata, laiche o religiose, o anche esercizi commerciali, preparavano ognuna una o più iniziative tanto da farla durare una settimana; le varie iniziative erano in parte autofinanziate e in parte con fondi raccolti, infatti l'ultima frase della citazione si riferisce alla colletta fatta tra i negozianti: *«E poi c'era l'apertura della festa al Circolo Rastel Vert, che facevano ballare l'asina che era l'emblema di Lucento, l'emblema di Lucento è l'asino, e allora c'era uno che si chiamava Boano abitava in Via Pianezza, aveva cavalli e aveva anche quest'asina, e all'apertura della festa di San Bernardo, al Circolo Rastel Vert, sede vecchia, non quella di adesso ai Giardini Cavallotti, ma in Strada Antica della Venaria, si faceva questa festa, facevano ballare quest'asina, si scherzava un po'»*[11].

Con questo passaggio dell'intervista si entra nel merito dell'usanza, che coincide con la prima testimonianza che abbiamo citato, ma che aggiunge altri elementi come per esempio il fatto che l'asina fosse fornita da un lucentino e che il ballo fosse organizzato dal Circolo famigliare Rastel Vert, ed infine che l'asina o l'asino fosse il simbolo di Lucento: «[...] *e poi rottura delle pignatte, tutto era* [...]*; e tutti partecipavano, era molto sentita, e come era sentita la rivalità, perché finita quella c'era la festa a Madonna di Campagna, le giostre andavano via da Lucento e finivano alla Madonna di Campagna, e c'era la rivalità, le compagnie della Madonna di Campagna che venivano a Lucento avevano qualche problema e viceversa, capisci*»[12].

In questo punto, parlando della festa, si introduce la rivalità tra i giovani di Lucento e quelli di Madonna di Campagna, ma questa rivalità non viene collegata all'usanza dell'animale ubriaco portato sul ballo al palchetto perché ormai in quel periodo non ci sono più elementi per poter collegare i due aspetti; successivamente l'intervistatore chiede quale fosse il simbolo di Madonna di Campagna, la risposta è: il cane.

[10] Intervista a Michele De Marchi, nato nel 1946 (registrazione su cassetta dell'archivio privato di Nicola Adduci)

[11] *Idem*

[12] *Idem*

Oltre a queste testimonianze c'è anche quella indiretta dell'autore di questo articolo che conserva il ricordo della testimonianza di un vecchio lucentino[13], o così almeno appariva all'autore alla fine degli anni Cinquanta, nato nel 1901, e quindi con all'incirca l'età attuale dell'autore; il ricordo del testimone quindi poteva spaziare dagli anni Dieci fino agli anni Cinquanta, per cui abbastanza indietro nel tempo da poter avere registrato tutti gli elementi dell'usanza prima che si scomponessero.

Il ricordo dell'autore, allora bambino, conserva elementi di maggiore certezza e altri più incerti: il primo elemento certo è che nel racconto la ritualità prevedeva uno scambio di "cortesie" tra i giovani di Lucento e Madonna di Campagna, che portavano sul ballo al palchetto dell'altra borgata, in occasione delle rispettive feste patronali, un animale ubriaco che con le sue movenze scomposte, dovute all'ebbrezza, sembrava ballare scatenando le risate del pubblico; invece più incerto è il sesso dei due animali, asina e cane, o asino e cagna, e su quale dei due balli patronali.

Per cui cucendo assieme le tre testimonianze possiamo dire che gli elementi certi riguardano i punti relativi al fatto che all'inizio delle danze, di ogni festa patronale delle due borgate, i giovani dell'altra borgata portavano un animale ubriaco sul ballo al palchetto; che un animale era un'asina, portata dai giovani di Madonna di Campagna sul ballo al palchetto di Lucento, e l'altro un cane, portato dai giovani di Lucento sul ballo al palchetto di Madonna di Campagna.

La complementarietà del rito incrociato era facilitato dal fatto che, come vedremo meglio, le due feste avvenivano a circa tre settimane una dall'altra: la festa patronale di Lucento il 20 agosto o nella domenica più vicina e quella di Madonna di Campagna il 12 settembre o nella domenica più vicina.

Per avere un'idea più completa dell'usanza occorre tener conto che già durante la strada che congiungeva le due borgate, ossia il tratto di Strada Lucento tra lo Stradale Lanzo, attuale Via Stradella, e Via Altessano, o in alternativa Via Verolengo, lo spasso era garantito dall'andamento zigzagante dell'animale, per cui l'accettazione dei giovani dell'altra borgata si estendeva oltre al ballo al palchetto, alle due strade di collegamento tra le due borgate.

Anche la spiegazione che segue avrà un andamento zigzagante, e rispecchierà quanto è stata tortuosa la ricerca della spiegazione dell'origine e del senso della doppia usanza perché, anche se non si dovrebbe portare la cucina in tavola[14],

[13] Luigi Cesano, nato nel 1901

[14] GINZBURG C., PROSPERI A, 1975, pp. 7-12 e 178-182

si vuole condividere con il lettore i vari passaggi della ricerca, oltre che le varie digressioni che aiutano a contestualizzare meglio questa tradizione.

2. L'esistenza delle due feste patronali

L'esistenza della festa patronale a Lucento è documentata almeno già dal 1749 quando il prevosto don Crosa, nella sua relazione sullo stato della parrocchia di Lucento, dice che «*alla festa propria della parochia non si osserva che quella di S. Bernardo, la quale si celebra con quella maggior divozione che si può, e senza alcun abuso*»; il prevosto precisa che «*alla festa propria della parochia non si osserva che quella di S. Bernardo*», intendendo che lui parla solo della festa patronale «*la quale si celebra con quella maggior divozione che si può, e senza alcun abuso*»[15], sembrando sottintendere che nelle altre feste le manifestazioni forse non sono altrettanto morigerate.

Occorre ricordare che in quel periodo si aggiungeva alla festa di San Bernardo il 20 agosto, al Ferragosto il 15 e alle due domeniche più vicine, anche la festa di San Rocco il 16 di agosto, ossia l'importante momento conviviale e di festa, di cui parleremo più diffusamente nel prossimo paragrafo, in cui la parte della popolazione appartenente alla comunità di Lucento si trovava a consumare il pranzo, a ballare e a spartirsi la parte rimanente dei frutti del beneficio.

La festa patronale di Lucento e quella della comunità capitavano proprio alla fine della stagione dei lavori agricoli più intensi, per cui la loro vicinanza favoriva il prolungamento della festa per una settimana, tra iniziative profane e iniziative religiose; infatti il ballo di gruppo è una consuetudine organizzata a suo tempo durante la festa della *confraria* di San Rocco il 16 agosto, che troviamo citata nella visita pastorale del 1777, seppure per dire che per impedirne lo svolgimento è stato sostituito da una processione e dalla benedizione[16].

Questo processo di normalizzazione è conseguente all'iniziativa di don Giovanni Domenico Vallò nato a Ceres nel 1727[17], che sarà prevosto dal 1770 al 1803, ma già vice prevosto dal 1752[18] di don Giovanni Crosa; questo cambia-

[15] Archivio Arcivescovile Torino (d'ora in poi AAT), Relazioni dello stato delle chiese, 1749-50, 8/2.1, f. 227 v

[16] CHERVATIN W., 2006, p. 118 nota 29

[17] Archivio Storico della Città di Torino (d'ora in poi ASCT), Censimento francese del 1802, Collezione XII, n. 177; ma anche SOLERO S., 1955, p. 340

[18] Archivio della Parrocchia dei Santi Bernardo e Brigida (d'ora in poi APL), Parrocchia di Lucento, Cappelle e cappellanie, *Nomina da parte del re Carlo Emanuele del sac. Giovanni Domenico Vallò per la celebrazione delle messe nella Cappella della Madonna Santissima in borgata Savonera (giurisdizione ecclesiastica di Lucento)*, Copia di nomina del 23 marzo 1752, ma anche SOLERO S., 1955, p. 340

mento della ritualità è parte di un articolato e raffinato impegno del prevosto nel campo associativo, che corrisponde anche alla promozione di altre forme di religiosità di cui parleremo meglio in seguito, oltre che all'ampliamento della chiesa[19].

Un'altra testimonianza della festa è del 1779, quando è concessa dal Pontefice ai fedeli della parrocchia di Lucento l'indulgenza plenaria per chi vada a messa il giorno della festa di San Bernardo[20], che è un modo tra gli altri con cui il prevosto del periodo, don Vallò, promuove la partecipazione alla parte religiosa della festa.

La festa patronale di Lucento appare, quasi un secolo dopo, in un articolo della «Gazzetta Piemontese» del 1885, nella quale tra l'altro viene organizzato un banco di beneficienza, a favore sia dell'asilo infantile sia della Società Operaia, ma anche il ballo[21], così come alla festa di Madonna di Campagna, che vedremo tra poco.

E' partecipe nell'organizzazione della festa la Società di San Bernardo, nata informalmente nel 1872, istituzionalizzata nel 1880 nell'ambito parrocchiale come organismo dedicato all'organizzazione di un pezzo della parte laica della festa patronale[22]; infatti in un verbale del 1893 di questa Società si dice che, a causa della penuria di fondi, l'impegno di una parte delle spese, fuochi d'artificio e bicchierata per la banda musicale, vengono lasciate alla parte laica[23].

Dopo circa un secolo possiamo notare che, non solo la parte laica della festa patronale è presente, ma anzi è la parrocchia che tenta di recuperare uno spazio all'interno dei festeggiamenti non religiosi; a questo proposito dobbiamo tener conto che a far maturare la nuova situazione c'è lo sviluppo dello spirito risorgimentale dei decenni precedenti, ed in particolare, con la concessione dello Statuto Albertino e la possibilità di associarsi, nascono le Società di Mutuo Soccorso di Lucento e Madonna di Campagna[24], inevitabilmente alternative all'associazionismo cattolico che era precedentemente l'unico possibile.

[19] CHERVATIN W., 2008, pp.41-45; ma anche *Le Donne in manifattura …*, 2008, pp. 11-16

[20] APL, Carte sciolte, *Concessione pontificia ai fedeli della parrocchia di Lucento dell'indulgenza plenaria per la festa di San Bernardo*, 31 agosto 1779

[21] «Gazzetta Piemontese» 24 agosto 1885, *La festa di San Bernardo in Lucento*, più ampiamente citata in BIASIN M., su questo stesso numero

[22] Per una trattazione più articolata su questo argomento vedi appunto BIASIN M., su questo stesso numero

[23] APL, Fondo Società San Bernardo di Lucento, unità S.Ber. 1, n. 348, *Società di S. Bernardo Lucento. Ordinati e verbali*, verbale del 13 agosto 1893: per la citazione si rimanda BIASIN M., su questo stesso numero

[24] Sulla Società di Mutuo Soccorso di Lucento e Madonna di Campagna si vedano BIANCO A., 2008; BIANCO A. 2006, p. 91; ma anche ORLANDINI R., 2008

La nascita in ambito parrocchiale di una Società che gestisca almeno un pezzo della parte laica della festa, anche se il suo sviluppo è più complesso, denota l'importanza particolare che, anche in questo periodo, sembra di nuovo rivestire la festa come spazio pubblico, non solo a Lucento ma, come vedremo, anche a Madonna di Campagna; siamo in un periodo in cui lo spazio pubblico è uno spazio comune in cui tutte le classi sociali si rappresentano reciprocamente: «*La piazza, gli spazi aperti erano stati il grande palcoscenico dove si svolgeva la vita collettiva e si passava il tempo libero. Ogni occasione sembrava essere buona per teatralizzare gli spazi all'aperto: carnevali, sfilate, manifestazioni in costume storico, nozze di principi, esequie di uomini o donne importanti, erano tutti momenti e pretesti per ritrovarsi nel doppio ruolo di spettatori e protagonisti*»[25].

Questa rappresentazione non riguarda solo i momenti di festa, ma anche la quotidianità e serve a confermare i reciproci ruoli: «*E l'essere in tanti, fra sconosciuti, senza formalità , né regole rendeva più facile il perdersi lo svagarsi. I meno abbienti godevano dello spettacolo, del palcoscenico permanente offerto dalla città gratuitamente, i nobili e i borghesi godevano del mostrarsi, dell'osservare, degli omaggi ricevuti, dei rituali della deferenza mostrata dal popolo. Esisteva una buona ragione per ognuno per essere per la strada a divertirsi tutti insieme*»[26].

Anche a Madonna di Campagna è documentato lo svolgimento della festa patronale nel 1887 e, come abbiamo visto per Lucento, la festa patronale ha una notevole importanza perché è un momento fondamentale in cui ci si rappresenta nello spazio pubblico, tanto che Giuseppe Durio, il più importante industriale della borgata, consigliere comunale, pur di non perdere l'occasione di esserci, non partecipa alla seduta del Consiglio comunale[27].

La festa si svolge alla domenica più prossima al 12 settembre, giorno della festa patronale, che nel 1887 cade il lunedì, per cui i due giorni di festa sono da domenica 11 al lunedì 12; la «Gazzetta Piemontese» di sabato 10 riporta il programma della festa:

«*Festa della Madonna di Campagna*

Domani, Domenica, e lunedì ricorrendo la festa patronale della Madonna di Campagna, avranno luogo in questa borgata i seguenti trattenimenti popolari:

Domenica 11 settembre, Grandioso banco e ballo di beneficenza a totale favore dell'Asilo infantile locale erigendo.

[25] TURNATURI G., 1996, p. 188

[26] *Ibidem*, p. 189

[27] ORLANDINI R., 1996-1997, p. 147; ma anche ORLANDINI R., 1995, pp. 53-54

Alla sera grande illuminazione del ballo di beneficienza e del viale che mette alla chiesa parrocchiale.
Lunedì 12. Corsa al carro – Corsa delle samaritane – Giuochi e divertimenti popolari – Banco e ballo di beneficenza.
La festa sarà rallegrata dal Corpo di musica locale»[28].

Il giornale sottolinea solo la parte laica dei festeggiamenti e tra le più importanti iniziative della festa vediamo comparire il ballo, che apre i festeggiamenti laici, ed inoltre la «*corsa al carro*» tra le iniziative del lunedì, giorno della festa, che vedremo essere un elemento centrale della festa patronale torinese almeno fino al Seicento, ma che continua come tradizione in molti paesi.

C'è da tener conto che la festa nasce probabilmente negli anni immediatamente successivi alla creazione della parrocchia, nel 1834, perché in quel periodo sono documentate varie forme di partecipazione laica alla festa, come per esempio il ballo e i fuochi artificiali[29].

3. L'uso nelle feste di animali ubriachi

La digressione sulle due feste patronali, oltre che per altre ragioni che vedremo in seguito, serve per contestualizzare la circostanza in cui avviene l'usanza degli animali ubriachi al ballo al palchetto delle due borgate, circa la quale potremmo domandarci se avesse dei precedenti, ma non sembra; piuttosto appare come un ibrido che contiene in sé elementi di varie tradizioni di festa rielaborati con elementi specifici della situazione[30].

A proposito di animali che vengono ubriacati occorre tener conto della segnalazione che viene fatta per la festa patronale di Madonna di Campagna in cui compare tra le iniziative una non meglio definita «*corsa al carro*», probabilmente da intendersi trainato da buoi che, come vedremo, seppure realizzata nell'usanza in modi diversi, e con ovvi significati diversi, è una tradizione che possiamo far risalire almeno al Medioevo.

Infatti, circa la tradizione di ubriacare gli animali usati come protagonisti delle feste, possiamo risalire a una tradizione torinese, già documentata nel periodo medievale, che costituiva il momento culminante della festa di San Giovanni il 24 giugno, ossia proprio il giorno della festa del santo patrono; accompagnato

[28] ORLANDINI R., 1995, pp. 52-53

[29] Per una trattazione più puntuale vedi LEVI A., in questo numero

[30] BERTOLOTTI M., 1991, pp. XVI-XVII

dalle autorità cittadine e dalle rappresentanze di tutte le arti cittadine e campestri, un carro trainato da una coppia di buoi addobbati, carico di sacchi di frumento, pane, vino e altri cibi, veniva fatto entrare in Duomo, dove veniva benedetto dal vescovo, poi un priore o un massaro leggeva un sonetto in onore di San Giovanni ritto sul carro.

Successivamente «*a corsa moderata si faceva girare il carro per le navate laterali ed uscendo dalla chiesa i buoi erano spinti a corsa sfrenata per le vie principali della città in mezzo agli applausi e alle grida della folla esultante. Frattanto da persone deputate all'uopo si facevano le sopra mentovate distribuzione di cibarie: i poveri si portavano a casa grano e vino, tutti il pane benedetto, la carità di San Giovanni*»[31].

In questo caso dobbiamo anche tener conto che, oltre che il carro dei buoi, compare il pane della carità, ossia due elementi che ritroveremo abbinati più avanti; finita questa parte della festa, si affiancava al massaro anche l'abate della Badia degli Stolti: *«Dopo la funzione religiosa aveva luogo la baldoria detta dei vignolanti e si menavano danze e carole paesane regolate da un Capo, l'Abbà, che guidava la ridda attorno al falò e che chiamavasi Re Tamburlando, e da Massari eletti dalla Città»*[32].

L'usanza prevedeva che i buoi fossero ubriacati affinché nel Duomo e poi per le vie procedessero in modo scomposto e saltando, all'interno dello spirito sfrenato che caratterizzava i vari momenti della festa; da questo caso si può presumere che a Torino, ossia in città, ancora alla fine del Medioevo era presente una radice pagana nella cultura popolare, sulla quale si inseriva l'iniziativa della Chiesa cattolica, nel tentativo di cristianizzarne i contenuti, semplicemente annettendoli nello spazio sacro o rielaborandoli[33].

Invece nella seconda metà del Quattrocento, all'inizio del Rinascimento, con il consolidamento di altre forme di religiosità meno sincretiche, la parte del rito che prevede l'ingresso del carro in chiesa viene definitivamente abolita[34]; questo avviene quando in città la componente contadina formata dalla piccolissima proprietà e dai lavoranti a giornata non è più prevalente rispetto l'insieme della popolazione, sia perché cresce la componente degli artigiani e dei commercianti, sia perché una parte dei contadini, con l'irrigazione del pianalto, il

[31] POLA FALLETTI-VILLAFALLETTO G. C., 1995, p. 276

[32] *Ibidem*, pp. 276-277

[33] BACHTIN M., 1995, p. 87; ma anche BERTOLOTTI M., 1991, p. 115

[34] POLA FALLETTI-VILLAFALLETTO G. C., 1995, p. 277

processo di appoderamento e la costruzione delle cascine, che favorisce l'abitato sparso nel contado[35], esce dalla città.

L'usanza della corsa del carro prevede l'ubriacatura dei buoi, così come avviene nelle corse dei buoi che ancora permangono, ma con ritualità e significati diversi, come nel caso di Asigliano dove, secondo una testimonianza recente, si scaldavano i buoi «*con qualche pagnotta inzuppata nel vino o, addirittura, li abbeveravano con un secchio colmo di vino tiepido anziché l'acqua*»[36].

4. La festa del Santo Spirito a Lucento e la cultura contadina

Rispetto alla città, il processo di normalizzazione della ritualità religiosa in campagna attraversa gran parte del periodo moderno; sotto l'influenza del Concilio tridentino nella diocesi torinese, tra il 1565 e il 1567, sono ben 48 i pievani che vengono dimessi o abbandonano la loro funzione per le cause più svariate, che vanno da comportamenti non consoni a pratiche eterodosse[37] , ma in parte riconducibili a interpretazioni sincretiche influenzate dalla religiosità popolare delle comunità legate alle plebanie.

Tra questi c'è anche il pievano di Lucento, don Domenico De Conato originario di Masino, che viene allontanato dal suo incarico nel 1566; assieme a lui, per comportamenti non degni della loro missione, vengono rimossi tra il 1565 e il 1567 molti dei pievani di luoghi vicini a Lucento, come nel caso di Alpignano, Collegno, Altessano, Borgaro, e Caselle: molte volte l'origine comune a quella dei parrocchiani delle pievi di campagna fa si che la cultura contadina del prete favorisca l'iniziativa della chiesa[38], ma nel contempo ciò comporta la permanenza di pratiche pagane nella ritualità cattolica[39].

Ben diversa appare la situazione dopo circa un'ottantina di anni, quando la pressione per la normalizzazione della pratica religiosa e dei comportamenti

[35] Sul processo di appoderamento e canalizzazione del pianalto vedi BIASIN M., DE LUCA E., RODRIQUEZ V, 2003

[36] POLA FALLETTI-VILLAFALLETTO G. C., 1995, p. 281; GRIMALDI P., 1993, pp. 147-148

[37] GROSSO M., MELLANO M. F., 1957, pp. 92-94

[38] BERTOLOTTI M., 1991, p. 113

[39] *Ibidem*, p. 115; più in generale sul ruolo di mediazione del parroco tra la Chiesa e la comunità vedi ALLEGRA L., 1981, pp. 895-947; per una interessante e articolata esperienza di questa situazione ibrida tra cattolicesimo e cultura pagana riguardante la Francia meridionale ed in particolare Marsiglia si veda VOVELLE M., 1979, pp. 673-697

del clero ha già prodotto dei frutti, anche grazie all'istituzione dei seminari, che in Piemonte sorgono proprio negli anni in cui vengono allontanati i vari pievani[40]; esemplare appare il comportamento del prevosto di Lucento, don Borretto, all'inizio degli anni Quaranta del Seicento, quando rivendica in una lettera a «*Sua Santità*» che vengano accorpati i beni del beneficio della Confraria del Santo Spirito al beneficio parrocchiale, con le seguenti motivazioni: *«Nella mia cura quatro giornate e mezza incirca con piccola Casa dentro i cui pochi frutti sono dalli Parochiani, quali in questo luogo non pagano taglie, mal dispensati, anzi convertiti in proprio uso, perché di quelli ogni anno ne fanno tra loro un banchetto, e pasto, e si servono per loro famiglie di questi denari e frutti*»[41].

Prima di continuare il ragionamento occorre fare un'avvertenza perché si segua il ragionamento senza confusioni, ossia che in questo caso la festa della comunità, di Santo Spirito fino al Seicento e poi quella di San Rocco, è distinta da quella patronale, di San Bernardo, così allo stesso modo in seguito vedremo la festa comunitaria di Altessano Inferiore, dedicata a San Marchese, sarà distinta da quella patronale, dedicata a San Lorenzo.

La Confraria del Santo Spirito, diffusa in tutti i paesi del Piemonte e oltre, non è un'associazione religiosa di laici, ma è un momento laico di festa della comunità che normalmente si svolge il giorno di Pentecoste, quindi non è la festa patronale; inoltre non ha un carattere associativo permanente, bensì la sua esistenza si riconferma annualmente nel *far confraria*[42].

«*L'occasione conviviale è un momento di riconoscimento dell'appartenenza ad una comunità tramite la partecipazione ad un pranzo in comune, di quella parte della popolazione che vi appartiene, nel quale vengono consumati i cibi raccolti e viene distribuito ciò che avanza, normalmente pane e legumi* [...] *Possiamo facilmente immaginare che la spontaneità di questa esperienza aggregativa implichi l'emergere di esperienze in continua evoluzione, che accolgono sincreticamente le contaminazioni dovute alle varie ondate migratorie, ma anche la sedimentazione di fatti sociali e politici che caratterizzano la storia della comunità*»[43].

Da queste premesse occorre intendere che non tutti gli abitanti fanno parte della comunità perché chi ha proprietà troppo grandi, che la comunità in caso di vendita non sarebbe in grado di acquisire e quindi di mantenere nella rete delle relazioni comunitarie, può essere solo interlocutore se non antagonista, ma anche chi ha troppo poco e un forte rapporto di dipendenza da grandi proprietari

[40] GUASCO M., 1986, p. 648

[41] La lettera è pubblicata in REBAUDENGO D., 1984, p. 17; ma anche in TUCCI W., 2006, p. 34

[42] Sul «*far confraria*» vedi TORRE A., 1995, pp. 85-86

[43] CHERVATIN W., ORTOLANO F., SACCHI G., 2003, p. 82

non fa parte a causa della sua ricattabilità; questa precisazione ci sarà utile nel proseguimento del ragionamento, ma ora riprendiamo il discorso sui motivi che don Borretto adduce a favore della sua richiesta, ossia quelli relativi alle sue precarie condizioni economiche e di salute: «*Sicchè per poter viver da Curato, essendo anche vecchio e spesso infermo, oltre la continua indisposizione di una gamba, qual mi apporta molta spesa, e poter insieme aiutar detti miei nipoti domando a Sua Santità l'unione di detti beni di S. Spirito alla Cura o vero goldita alle quaranta Case della Parochia, quali non pagano taglie di nessun sorta perché sono sopra il finaggio di Torino, qual è franco laonde non vi sono poveri, eccetto quatro o sei forastieri abitanti ad tempus*»[44].

Quest'ultima precisazione potrebbe apparire incongrua se non controproducente rispetto alla richiesta del curato perché viene sottolineato che a Lucento non ci sono poveri, eccetto quattro o sei forestieri di tanto in tanto, ma occorre tener conto che a livello piemontese, dall'inizio del Seicento fino all'inizio del Settecento, c'è il tentativo ducale di conversione dei benefici delle Confrarie del Santo Spirito a fini assistenziali od ospedalieri per sovvenire gli indigenti e i malati, anche se con scarso successo data la forte resistenza delle comunità[45].

Questo atteggiamento di resistenza che caratterizza la comunità lucentina ed in modo più diffuso tutte le comunità di campagna: «*è il riflesso di uno scontro tra due culture diverse, perché non risulta chiara alla comunità la necessità di devoluzione dei beni per motivi assistenziali a favore dei poveri, in una società agricola apparentemente egualitaria, di nuovo prevalentemente fondata sulla mezzadria e sulla famiglia patriarcale, dopo la crisi demografica conseguente alla peste e alla guerra civile.*
In una comunità basata quasi esclusivamente su questo tipo di famiglia, che nel contempo costituisce un'azienda di produzione con un buon tenore di vita e un forte prestigio sociale, non c'è spazio per la presenza di poveri, che invece sono una categoria squisitamente urbana; i rovesci, che possono colpire una famiglia mezzadrile a causa delle sue vicende demografiche particolari, sono ammortizzati all'interno della dimensione parentale più vasta, per cui il concetto di carità appare estraneo alle forme di rappresentazione di questa comunità contadina.
La categoria urbana della povertà, invece, introduce un criterio asimmetrico e di separatezza, ossia quello per cui chi è povero deve essere soccorso, tramite la carità, da chi non lo è; la difficoltà dovuta ad un rovescio familiare, quindi, non è una possibilità che riguarda tutti ma diventa una condizione separata peculiare di una categoria di persone verso le quali occorre avere un atteggiamento caritatevole e non di condivisione»[46].

[44] REBAUDENGO D., 1984, p. 17

[45] TORRE A., 1995, pp. 104-112

[46] CHERVATIN W., ORTOLANO F., SACCHI G., 2003, p. 89

E' un criterio molto includente verso gli appartenenti alla comunità, ma nel contempo è molto escludente verso chi non ne fa parte, ossia una caratteristica che si ripresenterà nel corso del nostro ragionamento.

«*Questa diversa concezione che si sviluppa in ambito urbano è dovuta anche al forte numero di senza lavoro e risorse che si riversa sulla città, tanto da diventare un problema di ordine pubblico, per cui si susseguono i provvedimenti di espulsione; a fare da contraltare a questa cultura e a queste reazioni dell'ambiente urbano, abbiamo invece quella della comunità rurale di estrema diffidenza e ripulsa verso chi è straniero, ossia estraneo alla comunità, ma di solidarietà e riconoscimento verso gli appartenenti*»[47].

Sono due culture, quella della comunità e quella del curato, che risultano molto distanti, e ognuna ha un largo retroterra di riferimento, in particolare per quella contadina della comunità appare chiaro nel momento in cui, pur essendo quasi completamente mutata la composizione della popolazione a causa della situazione di Lucento dopo la peste del 1630 e la crisi demografica successiva al primo assedio, immediatamente è ripresa la tradizione in cui si *fa confraria* il giorno di Pentecoste: «*Com'è possibile che si continui a "far confraria" quando le famiglie di contadini che risiedono a Lucento cambiano in continuazione? Per capire le ragioni che rendono possibile questa pratica dobbiamo tener conto che la festa che si svolge nella giornata di Pentecoste, è un rito diffuso in Piemonte. Questa festa è profondamente radicata nella comunità contadina e della sua cultura, di cui costituisce il momento di massima espressione.*
Dato il tono di denuncia della lettera che abbiamo visto, a essere stupito è probabilmente lo stesso Don Borretto che, a seguito del notevole rinnovamento della popolazione che si determina in questi anni, si sarebbe aspettato il venir meno di questo momento rituale laico, a favore della presenza esclusiva di forme rituali della chiesa»[48].

5. Normalizzazione delle feste nei dintorni di Lucento

Oltre a questo momento di riconoscimento comunitario, nel quale risulta preponderante la cultura contadina, vi sono altri momenti di espressione di questa cultura in ambito cittadino; infatti la tradizione della corsa del carro, che abbiamo visto realizzarsi a Torino nel giorno della festa di San Giovanni, la troviamo ancora negli anni Trenta e Quaranta del Seicento, seppure rimaneggiata, co-

[47] *Idem*

[48] TUCCI W., 2006, p. 37

me corsa del carro dei massari e bovari del contado[49] detta *la balloijra*[50].

La ritualità è molto diversa da quella del carro in chiesa nel giorno di San Giovanni, ma simile a quella della parte successiva in cui i buoi con il carro partivano in una corsa sfrenata per le vie della città; in questo caso corre in Via Dora Grossa, ossia l'attuale Via Garibaldi, e nel mentre alcuni giovani contadini designati dalle quattro parti in cui è diviso il contado devono salire sul carro in corsa per prendere una delle quattro spole.

Questo tipo di usanza viene ancora documentata ad Altessano Inferiore, ai confini di Lucento, in una relazione del parroco don Stupenengo del 1769[51], a proposito della seconda festa delle due dedicate a San Marchese, che per la comunità di Altessano ha lo stesso valore di riconoscimento comunitario che a Lucento ha la festa del Santo Spirito, fino a Seicento inoltrato, e di San Rocco, dal Settecento: «*Si fa anche di questo Santo una seconda festa nella prima domenica di settembre di ogni anno, per la quale vi sono altri due direttori distinti da primi i quali fanno la collettazione già detta per le spese necessarie di questa festa, e si osserva lo stesso rito dell'altra. Non si tralasciano però le funzioni parrocchiali solite a farsi nelle altre domeniche, nemmeno si osservano presentemente riti tratti dal gentilesimo o altre azioni non convenienti alla Santità della chiesa, e della festa, essendosi da alcuni anni in qua tolto l'abuso di portare il pane, ossia la carità a benedirsi nella chiesa su d'un arnese di legno formato in forma piramidale, tutto ornato di bindelli, ed apposto sul capo delle figlie che al suono degl'instrumenti da corda con cui venivano accompagnate alla chiesa, in essa anche su e giù saltavano*»[52].

Opportunamente don Stupenengo sottolinea che «*si osservano presentemente riti tratti dal gentilesimo*», infatti occorre notare che il ballo in chiesa aveva una antica tradizione nelle religioni pagane come momento di preghiera, così come ancora adesso in molte religioni, e in alcune funzioni religiose in ambito cristiano, come nel caso delle chiese con una frequentazione da parte di afro-americani: «*I cristiani dei primi tempi presero dal gentilesimo il ballo come atto religioso, gli fecero posto tra le cerimonie sacre e l'introdussero nelle loro chiese. Il sito che in queste porta il nome è il "coro" ed è tuttora un pò rialzato, ricorda, colla sua denominazione tolta dal greco, l'antica sua destinazione e serviva, prima che l'occupassero i canonici, alle cristiane danze come erano in uso nelle danze sacre dei gentili*»[53].

[49] *Ibidem*, p. 40

[50] ASCT, Ordinati comunali, 24 giugno 1643

[51] CHERVATIN W., 2006, pp. 117-118

[52] AAT, *Relazione di Don Antonio Ludovico Stupenengo, dell'8 settembre 1769*, 8.2.27, ff. 491-521r

[53] VAYRA P., 1876 (a), p. 717

Occorre osservare che la proibizione del ballo in chiesa era stata decretata dal vescovo di Torino Goffredo di Montanaro già nel 1270, ribadita dal vescovo Ludovico Romagnano nel 1465, poi dal vescovo Giovanni Ludovico della Rovere nel 1514[54], e ancora dal vescovo Francesco della Rovere il quale interviene ancora nel 1547: «*Mentre cerchiamo di conservare l'autorità della Chiesa ed il culto divino, troviamo che alcuni, in disprezzo dell'ecclesiastica dignità, indossano vesti pontificali e portano i pastorali e procedono tanto innanzi nella pazzia che non arrossiscono di impartire benedizioni al popolo e di celebrare in chiesa tali spettacoli. Il perché, desiderosi di conservare la dignità degli innocenti e di mettere riparo dalle scurrilità, decretiamo che nessuno di qualunque condizione sia, ardisca di celebrare tali spettacoli nelle chiese o nei cimiteri od in qualunque altro luogo, sotto pena ai contravventori, se sarà un chierico, di sedici ducati, e se un laico, di dodici*»[55].

E' possibile riconoscere nella ritualità di Altessano un'analogia con quella del carro in chiesa nel giorno di San Giovanni a Torino, in cui veniva distribuito il pane della carità; anche la soppressione della pratica, seppure quasi tre secoli dopo, offre delle analogie, ma diversa è la ritualità perché in questo caso viene soppresso l'uso del ballo sfrenato di alcune ragazze in chiesa e non la corsa del carro trainato da buoi ubriachi lungo le navate del Duomo di Torino; l'altro aspetto dell'analogia tra le due feste e invece quello che succedeva fino a pochi anni prima fuori dalla chiesa, ossia la corsa del carro simile a quella torinese il giorno del patrono San Giovanni, che abbiamo visto conservarsi ancora a metà Seicento: «*così ancora di far correre il carro, con evidente pericolo della vita, o di chi saltava sopra di esso, nel tempo della corsa precipitosa, o di chi stava ad osservare, oltre le inezie ridicolose che si dicevano su di esso avanti la porta della chiesa, così finalmente il pubblico ballo, che si faceva parimenti sulla piazza avanti la chiesa, non senza gravi scandali, e disordini*»[56].

In questo caso abbiamo che questa usanza, così come quella del pane della carità in chiesa, da pochi anni non viene più praticata, causa l'opposizione della Chiesa, anche se occorre tenere presente che le due manifestazioni sono ormai fatte al di fuori della chiesa, per cui l'ostracismo della Chiesa non riguarda più solo il proprio spazio sacro, ma va a coinvolgere anche lo spazio pubblico; però non in tutti i luoghi vicini a Lucento questi riti profani fatti nello spazio pubblico al di fuori della chiesa scompaiono, per esempio nello stesso anno, il 1769, ad

[54] POLA FALLETTI-VILLAFALLETTO G. C., 1995, p. 5

[55] Citato in VAYRA P., 1876 (a), p. 722-723

[56] AAT, *Relazione di Don Antonio Ludovico Stupenengo, dell'8 settembre 1769*, 8.2.27, ff. 491-521r

Alpignano la Badia di San Giacomo organizza ancora sia il ballo sia la corsa dei buoi[57], ossia le stesse usanze che troviamo ancora vive a Pianezza[58].

6. Normalizzazione della festa di Lucento

Nello stesso periodo sembra venir meno l'usanza del ballo pubblico in piazza alla festa di San Rocco di Lucento per cui ci sembra plausibile che anche a Lucento possa venir meno qualche altra usanza, come per esempio la corsa del carro, durante la festa di San Bernardo o più probabilmente di San Rocco, come implicitamente potrebbe intendersi dalle parole reticenti di don Crosa nella sua relazione del 1749[59], che non menziona la parte laica.

Prima di proseguire il ragionamento occorre fare una precisazione, ossia che la trasformazione della mezzadria in patti salariati a Lucento, alla fine del Seicento, determina un forte mutamento nella composizione della popolazione, che si ripartisce ormai tra l'agricoltura, prevalentemente maschile e la manifattura prevalentemente femminile, e nel contempo il venir meno del momento di identità comunitaria legato al Santo Spirito; in compenso vediamo emergere, nel Settecento, un altro momento in cui si *fa confraria*, ossia la festa di San Rocco presso la cappella campestre omonima, probabilmente un culto popolare già precedente legato al suo valore taumaturgico, sia per le persone sia per le bestie, che diventa il nuovo momento di riconoscimento comunitario[60].

La seconda metà del Settecento è il momento in cui, in una realtà agricolo-manifatturiera come quella di Lucento e di altre chiese dei dintorni, ha maggior presa la Chiesa; come si è già accennato a proposito di don Giovanni Domenico Vallò e della sua iniziativa in campo associativo, dopo che alla fine del Seicento era già stata messa in piedi, ma invano, la Compagnia del Santissimo Rosario, questa compagnia sembra rivitalizzarsi verso metà Settecento, quando la crescita delle iscritte va di pari passo con l'aumento dell'occupazione nella manifattura tessile, soprattutto per la presenza femminile che nel 1771 arriva a superare il 70% degli iscritti[61].

[57] BAUDRAZ M. (a cura di), 2000, p 32

[58] FASSINO G., 2001-2002, p. 259

[59] CHERVATIN W., 2006, p. 117

[60] *Ibidem*, pp. 112-116

[61] *Ibidem*, pp. 112-116

La funzione di queste confraternite di campagna, ossia in un ambito in cui mancano anche le corporazioni di mestiere presenti in città, non è esclusivamente religiosa, ma assume un peso politico presentandosi come una sorta di massoneria di campagna, ossia un momento associativo, in un periodo in cui la libertà di associazione non era ancora permessa, reso possibile dall'essere nell'ambito della Chiesa[62].

In quegli anni a Torino i lavoranti di alcune corporazioni di mestiere riescono a organizzarsi separatamente dai mastri di queste corporazioni, attraverso la compagnia devozionale del loro mestiere[63], ma nel caso di Lucento, ossia una borgata di campagna, la partecipazione prevalentemente femminile ha il significato di affermare l'ammissibilità, nella moralità comunitaria, del lavoro femminile nella filanda; in particolare la figura della Madonna, come sposa, vergine e madre, che è al centro della devozionalità della Confraternita del Santissimo Rosario, costituisce un'immagine forte della donna, da contrapporsi alla visione maschilista che informa la moralità comunitaria[64].

Anche la ritualità comunitaria nel corso della seconda metà del Settecento si modifica, come si può desumere già dalla relazione del 1777, quando viene in visita pastorale l'arcivescovo Rorengo di Rorà, perché la festa di San Rocco appare già normalizzata, ossia non viene più fatto il ballo pubblico e la festa si svolge prevalentemente come festa religiosa[65].

Il segno di questo cambiamento lo si può registrare in seguito quando anche l'immagine del quadro sopra all'altare della cappella, che rappresenta San Rocco da solo, sarà sostituito con un quadro che rappresenta al centro la Madonna e sui lati San Sebastiano e San Rocco; il cambiamento iconografico ha un doppio significato perché non è solo il segno della normalizzazione della religiosità popolare autonoma locale, ma è il segnale dell'accettazione comunitaria del lavoro femminile in filanda[66].

A questo punto la ritualità della festa di San Rocco, a parte il pranzo in comune, è occupata nelle pratiche religiose che occupano gran parte della dimensio-

[62] CHERVATIN W., 2008, pp. 22-33

[63] Sui significati di confraternite e compagnie ecclesiastiche in Ancièn Regime si rimanda a AGULHON M., 1968 e AGULHON M., 1982

[64] CERUTTI S., 1992, pp. 234-235

[65] CHERVATIN W., 2008, p. 29, ma anche *Le Donne in manifattura*…, 2008, p. 15

[66] AAT, *Visita Rorengo di Rorà*, 1777, f. 84v

ne festiva, e dura forse fino a metà Ottocento; la presenza della cappella campestre di San Rocco è ancora segnalata nella visita pastorale del 1873[67].

Nella festività patronale di Lucento, probabilmente la parte laica della festa rinasce a metà Ottocento con la creazione della Società di Mutuo Soccorso Operaia di Lucento nel 1851[68], dopo la concessione dello Statuto Albertino e quindi con la possibilità di associazione anche laica e non solo religiosa.

7. Resistenza della cultura contadina

Comunque la persistenza dell'usanza della corsa del carro in quest'area al confine Nord di Torino sembrerebbe confermata perché, dopo un secolo abbondante dall'essere documentata ad Altessano Inferiore come usanza cessata, e ad Alpignano come usanza ancora viva, sembra ripresentarsi a Madonna di Campagna nella festa del 1887, assieme alla ricomparsa del ballo pubblico; come abbiamo già visto, a proposito della situazione di Lucento dopo la peste del 1630 e la crisi demografica successiva al primo assedio, la circolarità orizzontale tra comunità contadine, vista l'alta mobilità anche in campagna[69], spiega il ridestarsi di tradizioni ormai scomparse[70].

Questa circolarità assieme ad altri aspetti della composita ritualità contadina nel corso dell'anno, di cui non saremmo in grado di far cenno se non per analogia con altre dimensioni contadine[71], trova terreno fertile nella profonda persistenza della cultura contadina percepibile ancora in questo passaggio della relazione del parroco don Giovanni Antonio Rolando, del 1825[72]: «[...] *in occasione di cattivo tempo si suona pure, e talvolta un pò troppo lungamente ma non si possono sempre estirpare certi abusi, che non si hanno poi alcuna conseguenza dannosa*».

Anche il parroco successivo, don Francesco Ghiotti, rimarca l'autonomia della popolazione nell'uso delle campane in una relazione del 1837[73]: «*Dalle Compagnie si destina uno per suonar nelle vigilie, e solennità, in occasione di morti e sepolture, le si fan-*

[67] CHERVATIN W., 2006, pp. 119-120

[68] *Ibidem*, p. 110

[69] Per la Società di Mutuo Soccorso rimandiamo a BIANCO A., 2008

[70] Sulla mobilità contadina vedi lo studio TUCCI W., 2006

[71] Su questo aspetto si veda più in generale VOVELLE M. , 1986, in particolare il caso di p. 94

[72] A questo proposito si rimanda in generale a GRIMALDI P., 1993

[73] FASSINO G., 2001-2002, p. 265

no suonare dai parenti del defunto. in tutte altre occorrenze io stesso le fo suonar da miei famigli. Pertanto si suona l'avemaria, il mezzodì, si dà il segno del transito all'altra vita, si dà il segno ogni venerdì a ventun'ora, si suona per la messa parrocchiale, e per tutte le altri funzioni della Chiesa, alle quali il popolo concorre. C'è purtroppo (e mi duole il nottarlo) l'abuso di suonare indiscretamente in occasione di tempo cattivo; se io mi vi opponessi, certo non verrei a capo di estirparmelo, e non farei altro di tirarmi in dosso le maledizioni del popolo. Del rimanente il campanile ha il suo uscio e sta chiuso».

In particolare in questo ultimo passaggio viene sottolineato il vigore con cui si mantiene una pratica apotropaica di origine pagana, ossia un'azione o un oggetto che serve a scongiurare che succeda qualcosa di male alla persona o alla famiglia, in questo caso a qualcuno della comunità, tanto che il parroco non tenta neppure di estirpare questa pratica[74]; ci sono vari altri casi che riguardano le stesse pratiche religiose con un contenuto apotropaico, come per esempio quello delle candele incrociate sotto il mento dei fedeli per la prevenzione del mal di gola nel giorno di San Biagio[75], ma anche numerose altre forme di benedizione di luoghi o di animali[76].

Il caso più clamoroso che riguarda una delle pratiche religiose più popolari nelle campagne, nel quale la pratica pagana si è così profondamente radicata nella pratica religiosa che non è nemmeno presa in considerazione la necessità di estirparla, salvo per gli abusi che frequentemente si accompagnano[77], è quello delle rogazioni, ossia di una pratica apotropaica che interessa tutta la comunità e che ha un'origine pagana nelle *Ambarvalia*[78].

L'inglobamento di questa pratica in ambito cristiano risale alla fine del periodo romano, ma la sua diffusione nelle campagne è documentata in periodo medievale, in particolare a Lucento è attestata per la prima volta nella relazione di don Crosa del 1749[79], ed ancora all'inizio del Novecento la troviamo presen-

[74] APL, Fondo Parrocchia di Lucento, Visite pastorali, unità P 45, 124, *Relazione dello stato della Parrocchia di S. Bernardo, e Brigida del luogo di Lucente retta dall'anno 1827 da me Don Francesco Ghiotti di Settimo Torinese, di questa Diocesi in et ora d'anno trentanove col titolo di Prevosto. Rimessa alla Curia Arcivescovile alli 29 luglio 1837* , 1837

[75] Sull'uso contadino delle campane vedi GRIMALDI P., 1993, pp. 55-59, ma in particolare p. 59 sul loro uso in caso di maltempo; ma anche FASSINO G., 2001-2002, pp. 137-148, il capitolo sulle campane è riportato anche in FASSINO G., 2003, pp. 50-64

[76] GRIMALDI P., 1993, pp. 68-69, ma anche p. 185; per una descrizione della ricca ritualità popolare coincidente con San Biagio, anche come inizio del periodo di carnevale e dell'arrivo della bella stagione, vedi anche LE ROY LADURIE E., 1981, pp. 108-110

[77] FASSINO G., 2001-2002, sulle benedizioni pp. 108-117

[78] *Ibidem*, pp. 93-107, il capitolo sulle rogazioni è riportato anche in FASSINO G., 2002, pp. 143-155

[79] GRIMALDI P., 1993, pp. 68-69, ma anche pp. 199-200

te, quando nel 1904 è fatta richiesta al commissariato di polizia di poter svolgere le quattro processioni in cui si articola la ritualità[80].

Infatti il momento culminante di questa pratica religiosa consiste nello svolgimento di quattro processioni ad alcune cappelle poste ai quattro punti cardinali del territorio del paese, o della borgata come nel caso di Lucento, affinché la stagione del raccolto non sia funestata da calamità naturali; questa ritualità però comprende anche il riconoscimento dei confini che definiscono il territorio della comunità[81].

8. L'insolita disponibilità a farsi invadere il ballo della festa

Abbiamo approfondito questo filone di ricerca sugli animali ubriachi, che ci ha permesso di trovare i precedenti della festa delle due borgate, ma dal punto di vista della spiegazione dell'usanza abbiamo visto che se ne ricava poco, per cui a questo punto conviene ripartire con il ragionamento approfondendo l'analisi del rituale.

L'elemento che rende particolare questa tradizione, degli animali ubriachi ai reciproci balli al palchetto, è dovuta al fatto che ci troviamo davanti ad una ritualità incrociata che interessa, oltre la borgata di Lucento, anche la borgata di Madonna di Campagna, ossia una circostanza che presuppone l'esistenza di tutte due le borgate; questo fatto ci permette di poter mettere un termine *post quem*, ossia una data che segna il momento oltre al quale è possibile che si sia realizzato l'avvenimento, infatti Madonna di Campagna può attuare una festa patronale solo dopo l'erezione a parrocchia della chiesa dei Cappuccini nel 1834[82].

Prima di questa data la parrocchia di riferimento per le cascine e case della zona di Madonna di Campagna è quella delle Maddalene, e poi quella di San Simone e Giuda in Borgo Dora[83]; per cui i battesimi, i matrimoni e i funerali, nonché la sepoltura nel cimitero, si svolgono nella chiesa di Borgo Dora, molto distante in particolare dalle case che formano l'unico abitato un po' accentrato, in prossimità del convento dei Cappuccini, tanto che la popolazione di queste ca-

[80] AAT, 8 / 2.1, *Relazione*, 1749-50, f. 227

[81] DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (b), p. 40

[82] FASSINO G., 2001-2002, le pp. 94-96 sono dedicate in particolare ai confini; , il capitolo sulle rogazioni è riportato anche in FASSINO G., 2002, pp. 143-155

[83] DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., TUCCI W., 1998, pp. 58-60: ma anche ORLANDINI R., 1996-1997, pp. 34-36

se, in cui vive circa la metà della popolazione della zona, e di una parte delle cascine si riconosce nella comunità di Lucento.

Questo elemento ci permette di stringere il periodo in cui si è realizzata questa tradizione tra il 1834 e l'inizio degli anni Cinquanta del Novecento, ma, come vedremo analizzando altri elementi della ritualità, è possibile che questa tradizione si imponga parecchie decine di anni dopo, e che qualche decennio prima della sua scomparsa vengano meno alcuni elementi di contesto, per cui viene meno la conoscenza all'interno delle due comunità del suo significato e anche la ritualità stessa si modifica e si impoverisce, per cui è possibile che la fase più vitale di questa doppia consuetudine si restringa a circa una trentina di anni.

Per poter procedere nell'analisi della sua origine e del significato occorre prima di tutto soffermarsi sulla disponibilità dei giovani delle due borgate a lasciare invadere i rispettivi balli al palchetto dai giovani dell'altra borgata con animale ubriaco a seguito, piuttosto che opporsi alla loro venuta, così come avviene per i giovani delle altre realtà confinanti.

Non si ritrova quindi in questo caso l'abituale resistenza che i giovani di una comunità oppongono all'arrivo di giovani di altre comunità, che riguarda certo la difesa del territorio, ma che in particolare riguarda il tentativo di tener lontana la concorrenza di altri giovani maschi rispetto le giovani donne della borgata, come viene sottolineato nell'intervista citata precedentemente, che riguarda gli anni Cinquanta del Novecento: «*c'era la rivalità, le compagnie della Madonna di Campagna che venivano a Lucento avevano qualche problema e viceversa*»[84].

La circostanza particolare del rituale reciproco, che si svolge sui rispettivi balli al palchetto, rafforza questa ipotesi, perché per un certo periodo un'occasione particolare per poter incontrare e conoscere gran parte delle ragazze della propria borgata era il momento del ballo durante i giorni della festa patronale.

Questo particolare, relativo all'importanza dell'occasione del ballo al palchetto, restringe il periodo di inizio di questa tradizione a un periodo che si situa al massimo verso i primi anni del Novecento, perché successivamente le occasioni di frequentazione di spazi comuni tra giovani e ragazze, che non fossero la fabbrica o la strada, diventano più numerosi.

Il maggior potere d'acquisto, che si verifica negli ultimi anni del periodo giolittiano, e la riduzione dell'orario di lavoro, permette ai giovani di non versare interamente il proprio salario in famiglia, e quindi di poterne trattenere una parte per il proprio maggiore tempo libero; questa nuova opportunità permette la

[84] BIASIN M., CHERVATIN W., DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., TUCCI W., 1997, p. 210

comparsa della condizione giovanile, come condizione separata, anche tra la piccola borghesia e una parte della classe operaia; questa separatezza si caratterizza anche per l'abbandono delle forme di sociabilità famigliare legata alla frequentazione domenicale delle Società di mutuo soccorso[85].

La disponibilità di una parte del salario e di maggiore tempo libero, permette di allargare il tempo della sociabilità giovanile che ormai non riguarda più solo il tempo delle festività collettive, ma una dimensione giornaliera o almeno settimanale, che non è più caratterizzata dalla dimensione pubblica comunitaria: ne sono un esempio la progressiva diffusione della frequentazione delle sale cinematografiche e delle sale da ballo[86]: «*Fino alla Prima guerra mondiale esistono in Italia contemporaneamente vecchi e nuovi modi di divertirsi, modelli borghesi e modelli aristocratici, in un miscuglio di tradizione ed innovazione, di feste campagnole e di divertimenti metropolitani*»[87].

Queste nuove forme di sociabilità riducono l'importanza, tra i giovani della borgata, del ballo al palchetto come momento di conoscenza tra giovani e ragazze, per cui possiamo ipotizzare che l'origine dell'usanza possa essere almeno precedente agli anni Dieci del Novecento; questi nuovi comportamenti diffusi tra i giovani della periferia operaia corrispondono a un precedente abbandono degli spazi pubblici da parte delle *élite*: «*In un inseguimento verso la distinzione i ceti popolari vogliono divertirsi più compostamente, la borghesia tenta d'inseguire l'aristocrazia che si è definitivamente ritirata nei suoi palazzi e diserta le piazze, i veglioni pubblici. Le élite iniziano così a fuggire dinanzi al riversarsi sullo scenario di di una folla che, fattasi più consapevole, meno subalterna, occupa i luoghi di divertimento collettivo e vi introduce modelli di comportamento non accettabili dal perbenismo*»[88].

9. L'indivisibile complementarietà delle due borgate

Oltre al venir meno dell'importanza della festa patronale tra i giovani, c'è un'altra considerazione che ci permette di ipotizzare non solo un ulteriore arretramento cronologico circa l'inizio di questa tradizione, ma anche un notevole avanzamento della data oltre la quale può essere avvenuto l'inizio dell'usanza.

[85] DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (b), pp. 64-68

[86] PERNACI G., RODRIQUEZ V., 2003, pp. 16-25

[87] TURNATURI G., 1996, p. 187

[88] *Ibidem*, p. 193

Per cogliere la ragione di questo comportamento insolito occorre soffermarsi sulla reciprocità del rito di scherno, indicativo di una interdipendenza tra le due comunità, che riguarda la disponibilità allo scambio degli spazi di sociabilità tra ragazzi e ragazze delle due comunità; ma questo scambio tra le due comunità possiamo ipotizzare che ne rifletta un altro, nel quale comunque già avviene un contatto tra ragazzi e ragazze delle due comunità, per cui l'usanza non è che una presa d'atto.

Prima di vedere quale sia questo scambio occorre far presente che prima della creazione della nuova parrocchia di Madonna di Campagna nel 1834, una parte della sua popolazione è compresa nella comunità lucentina pur facendo capo come parrocchia alla chiesa di San Simone e Giuda al Balôn, e ne farà ancora parte anche se in modo sempre minore, man mano che la nuova identità comunitaria di Madonna di Campagna si impone.

Un esempio dell'attardarsi di questa appartenenza la possiamo riscontrare nella storia della prima Società di Mutuo Soccorso di Lucento, nata nel 1851, che alla sua fondazione riporta solo il nome della borgata, ma che nel 1860 riporta anche il nome di Madonna di Campagna[89] , per cui a distanza di circa venticinque anni dalla fondazione della parrocchia possiamo notare una situazione contraddittoria.

Questa situazione ambivalente nasce probabilmente dal fatto che da una parte, soprattutto nella nuova generazione di giovani cresciuti con la presenza della nuova parrocchia, si è sviluppata una forte identità comunitaria, dall'altra permangono ancora forti i fitti legami, di parentela e di scambio di beni e servizi, con la comunità di Lucento[90].

Questo fitto scambio di beni e servizi comprende anche lo scambio di manodopera, che deve percorrere giornalmente le due strade che congiungono le due borgate, che è anche il percorso che nei due sensi devono percorrere gli animali ubriachi, accompagnati dai giovani, nel primo giorno del ballo al palchetto delle due feste patronali.

10. Lavori maschili e lavori femminili

Per capire la ragione di questo scambio di manodopera occorre tener presente il tipo di attività industriali prevalenti nelle due borgate: quella tessile a Lu-

[89] BIANCO A., 2008, p. 91

[90] LEVI A., 2008, p. 45

cento e quella conciaria e poi anche metalmeccanica a Madonna di Campagna, ossia un'attività prevalentemente femminile a Lucento e una quasi esclusivamente maschile a Madonna di Campagna.

A Madonna di Campagna l'attività conciaria è particolarmente precoce perché prima della creazione della parrocchia esiste già l'attività industriale di Luigi Martinolo, che nel 1832 ha già 43 addetti residenti[91]; invece l'attività industriale tessile a Lucento compare con l'impianto di una tintoria di filati da parte di Felice Bosio presso il castello di Lucento[92], ma il personale che vi lavora è tutto maschile, mentre con ogni probabilità il lavoro femminile è svolto a domicilio.

Pur non escludendo che già in questo periodo possano verificarsi tensioni tra i giovani delle due borgate, ci pare che si possa escludere che possa essersi presentata la necessità di affrontare il problema perché, come abbiamo visto, il tessuto di relazioni comunitario tra le due borgate è ancora forte e capace di rimediare alle tensioni almeno fino alla fine degli anni Sessanta, quando comincia a declinare la Società di Mutuo Soccorso tra le due borgate[93].

Con l'apertura della conceria di Giuseppe Durio nel 1869 a Madonna di Campagna potrebbero accentuarsi le tensioni, ma non vi sarebbe la reciprocità tra i generi perché a Lucento ormai ha chiuso la tintoria di filati di Felice Bosio e inoltre sul territorio di Madonna di Campagna, verso la cinta daziaria di Corso Mortara, ha aperto i battenti la grossa fabbrica tessile di Secondo Galoppo, nello stesso anno in cui apre la conceria di Madonna di Campagna.

Si può ipotizzare che l'usanza si imponga nel momento in cui diventa particolarmente pesante la situazione dei ragazzi lucentini che vanno a lavorare a Madonna di Campagna, per cui vi è una ritorsione da parte di questi nell'impedire il passaggio alle ragazze di Madonna di Campagna che vanno a lavorare a Lucento, per cui occorre che a Lucento si profili una grande attrazione di manodopera femminile.

Questa circostanza comincia a profilarsi con la chiusura definitiva, all'inizio degli anni Ottanta, dell'attività tessile di Secondo Galoppo nella zona di barriera di Madonna di Campagna, denominata Barriera di Lanzo, e il subentro al suo posto nel 1882 di un'attività metalmeccanica, ossia quella della Società Anonima Italiana Ausiliare, che nel 1889 diventa Officine Nazionali di Savigliano[94].

Nello stesso periodo avviene l'apertura di due attività tessili nella zona di barriera del territorio di Lucento, prima definita Borgata Gastaldi e poi Borgata Ce-

[91] SACCHI G., 2008, p. 56
[92] *Ibidem*, 53-66
[93] BIANCO A., 2008, pp. 91-95
[94] ORLANDINI R., RODRIQUEZ V, 2008, p. 156

ronda[95], ossia l'attività di lana meccanica di Antonio Gallo, prima del 1878[96], la tessitura di nastri di Giovanni Marino con 185 operai, prima del 1887[97], che poi diventerà lo stabilimento Paracchi, ed infine la *Koelliker e Gerard* con 40 operai[98].

Si realizzano così le condizioni per un doppio flusso di operaie che da Madonna di Campagna, ma soprattutto dalla vecchia Borgata Lanzo e Borgo Vittoria vanno a lavorare a Lucento, ma soprattutto a Borgata Ceronda, per fare le filatrici o anche le tessitrici; per gli stessi percorsi, ma al contrario, invece passano operai maschi che vanno a lavorare nell'industria conciaria, ma soprattutto quella metalmeccanica, per svolgere mansioni ancora legate al mestiere specialistico, quindi con una grande professionalità.

11. Quando e perché nasce l'usanza

Abbiamo già ristretto la possibilità della nascita dell'usanza al massimo ai primi anni del Novecento, ma a questo punto abbiamo gli elementi per capire quando si crea la situazione di reciprocità tra le due borgate, ossia all'inizio degli anni Ottanta dell'Ottocento quando si sviluppa a Borgata Lanzo un'industria metalmeccanica che si affianca così all'industrie tessili nate a fine anni Settanta in Borgata Ceronda, per cui lasciando qualche anno perché possano maturare le condizioni per la nascita della tradizione, potremmo ipotizzare la metà degli anni Ottanta.

In tutti e due questi casi le attività non sono nelle due borgate storiche, ma nelle loro borgate di barriera; ma bisogna tener conto che Borgata Ceronda continua ad avere come parrocchia quella di Lucento, così come Borgata Lanzo, che continua ad avere quella di Madonna di Campagna, per cui le feste patronali sono quelle della borgata più vecchia.

Nella festa di Madonna di Campagna del 1887 però compaiono due elementi che ci farebbero propendere per una data di inizio dell'usanza più avanti nel tempo, perché non solo non viene menzionata l'usanza, ma ciò non sarebbe probante, ma viene nominata una «*comitiva di giovinastri*», che quindi sembrano

[95] DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998, p. 124; più in generale sulla nascita di Borgata Ceronda vedi SCHIAVI L., 1996-1997

[96] Sull'attività di Antonio Gallo a Lucento si rimanda a BENIGNO M., DELFINO T., 1993, ma anche a L' *Avvento dell'industria*…, 1995-96, pp. 80-84

[97] DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998, p. 125

[98] *Ibidem*, p. 147

venire da fuori, armati di bastoni piombati, che sono partecipi di una rissa, subito sedata dall'intervento del brigadiere di zona: «*Domenica scorsa, durante le feste nella borgata della Madonna di Campagna, sorse una grave rissa fra una comitiva di giovinastri, i quali erano armati di bastoni piombati*»[99].

L'arrivo di comitive di altri luoghi al ballo al palchetto è una costante, per quanto riguarda Lucento e Madonna di Campagna è ricorrente nei ricordi degli anziani di queste due borgate il timore per l'arrivo della banda dei Piedi Neri di Venaria, che sono i figli degli immigrati, soprattutto veneti, che nel periodo fascista vengono a lavorare alla SNIA[100]; ma in questo caso sembrano arrivare da un luogo più prossimo: «*Il brigadiere della sezione di pubblica sicurezza di Borgo Dora, che era ivi in servizio, si lanciò solo immezzo ai rissanti e riuscì a pacificarli, evitando dei guai*»[101].

Questa circostanza, cioè che basta la presenza del brigadiere per sedare la rissa, fa pensare che i giovani di questa comitiva vengano da un luogo vicino sotto la competenza dello stesso brigadiere, ossia presumibilmente da Lucento e forse in particolare da Borgata Ceronda, e inoltre che siano frequentatori abituali di Madonna di Campagna e forse in particolare di Borgata Lanzo, probabilmente per lavoro; potrebbero essere quindi i giovani che vengano derisi se non osteggiati dai giovani di Madonna di Campagna e Borgata Lanzo.

La loro presenza alla festa in gruppo e armati ha un forte valore simbolico, perché sarebbe un tentativo di imporre la propria presenza in modo indisturbato, anche nei giorni feriali e senza paura di essere attaccati; per ottenere questo risultato usano lo stesso linguaggio violento dei giovani della borgata, ossia *facendo presente* la possibilità di ritorsioni nel caso che le molestie o le violenze nei loro confronti dovessero continuare; dobbiamo tener conto infatti che: «*La piazza, gli spazi aperti erano stati il grande palcoscenico dove si svolgeva la vita collettiva e si passava il tempo libero. Ogni occasione sembrava essere buona per teatralizzare gli spazi all'aperto* [...] *erano tutti momenti e pretesti per ritrovarsi nel doppio ruolo di spettatori e protagonisti*»[102].

E' possibile quindi che l'usanza possa essere creata negli anni immediatamente successivi, ossia alla fine degli anni Ottanta, come presa d'atto di una necessaria situazione di reciprocità, per cui il doppio rito rappresenta, in questa occasione annuale, le ragioni per cui durante l'anno i giovani dell'altra borgata usu-

[99] ORLANDINI R., 1995, p. 54

[100] BALLONE A., RACCA G., 1998, p. 783

[101] ORLANDINI R., 1995, p. 54

[102] TURNATURI G., 1996, p. 188

fruiscono nei fatti di una sorta di salvacondotto, in altre parole che possano andare nell'altra borgata senza essere dileggiati o peggio malmenati.

12. Gli immigrati e le badie

Con questo ragionamento abbiamo individuato quando probabilmente comincia questa doppia tradizione e inoltre un primo livello di spiegazione del perché nasca, ossia del suo significato; ma c'è un aspetto dell'usanza che sembra contraddittorio rispetto a questa spiegazione perché l'animale ubriaco, che i giovani di una borgata portano sul palchetto dell'altra borgata, rappresenta una parte dei giovani della borgata stessa, ossia una parte delle ragazze di Madonna di Campagna e Borgata Lanzo, e una parte dei ragazzi di Lucento e Borgata Ceronda, e questa parte non è ovviamente comprensiva dei giovani che portano l'animale ubriaco.

Siamo in presenza quindi di una forma di dileggio che una parte dei giovani fa su un'altra parte di giovani della stessa borgata; l'incongruenza però è solo apparente perché la parte di giovani della borgata che viene così dileggiata è appunto quella che va a lavorare nell'altra borgata, dato che è meno inserita nelle relazioni comunitarie e quindi meno favorita nel trovare lavoro nella propria borgata, ossia sono i giovani di più recente immigrazione.

Per cogliere questo aspetto occorre tener presente che nella zona già negli anni Settanta dell'Ottocento comincia a invertirsi il flusso migratorio, con un piccolo saldo migratorio positivo, ma negli anni Ottanta questo flusso comincia ad essere intenso, con una lieve attenuazione negli anni Novanta; per cui l'accentuazione del fenomeno migratorio riguarda proprio il decennio alla fine del quale è presumibile compaia il doppio rito[103].

A questo punto occorre domandarsi chi sono i giovani delle due borgate che creano questa doppia ritualità dell'animale ubriaco portato alla festa dell'altra borgata, ossia quelli che dileggiano i giovani di più recente immigrazione delle proprie rispettive borgate.

Possiamo presumere che siano i giovani di famiglie più stabili della borgata, in particolar modo di Lucento e di Madonna di Campagna, più che di Borgata Ceronda e di Borgata Lanzo, figli della piccola borghesia agricola formata da proprietari di piccoli appezzamenti di terreno, ossia ortolani ma anche piccoli commercianti; inoltre possiamo presumere, che a far parte di questa parte dei

[103] MEOTTO M., 2006, p. 151

giovani delle due borgate, concorressero anche i lavoranti dipendenti di questa piccola borghesia e i lavoranti presso le cascine, quindi ricattabili, ma da chi compone la comunità, e pertanto appartenenti a essa anche loro.

Il peso complessivo di questo settore, con annesso anche il settore commerciale, a Madonna di Campagna nel 1901 è ancora circa un terzo di tutti quelli che lavorano[104], mentre a Lucento nello stesso anno è ancora maggiore; è quindi il settore di giovani le cui famiglie hanno un più lungo radicamento nella comunità, che svolgono prevalentemente attività agricole e commerciali, attorno al quale si raccolgono giovani lavoranti nello stesso settore.

Siamo quindi in presenza di un comportamento che possiamo ricondurre a una Badia dei Giovani, almeno nei fatti, ossia una forma di organizzazione informale tra i giovani di una comunità, definita a volte anche come Compagnia degli Stolti o dei Folli o degli Asini[105], le cui origini affondano le loro radici in rituali pagani: «*durante la fase più antica, lo sfondo mitico dei raggruppamenti giovanili era rappresentato dalla "caccia selvaggia". Nelle loro molteplici attività rituali i giovani impersonavano i morti del villaggio. Col passare del tempo tali implicazioni mitiche si persero quasi completamente. Nel periodo più remoto, tuttavia, tra mito e rito c'era una coerenza assoluta*»[106].

Questo rito è parte integrante di una concezione pagana ancora organica del mondo, della vita e della morte, confliggente con la concezione della Chiesa, la quale: «*combattè una lunga battaglia: la schiera dei morti implacati fu sostituita dalla processione ammonitrice delle anime purganti (e, parallelamente il lamento funebre fu scalzato dal pianto cristiano). Ma soprattutto nelle campagne questa battaglia rimase a lungo perdente. Il mito della "caccia selvaggia" nelle sue varie versioni, continuò a alimentare le immaginazioni e i sogni di uomini e donne*»[107].

In particolare il raccordo tra questa fase più antica della «*caccia selvaggia*» e quella tardo medievale è costituita principalmente dal rito dello charivari, soprattutto nel periodo più intenso delle ondate epidemiche di peste tra il Trecento e l'inizio del Quattrocento, in una fase di scarsa popolazione: «*le testimonianze più antiche mostrano chiaramente che lo "charivari" era rivolto in maniera specifica contro le*

[104] CUMINO L., 2003, p. 116

[105] TOSCHI P., 1976, pp. 88-92, per uno sguardo sul fenomeno a livello europeo pp. 80-81

[106] GINZBURG C., 1982, p. 172

[107] *Ibidem*, p. 174; un ampliamento di questo argomento seguirà poi 7 anni dopo in GINZBURG C., 1989, da p. 161 in avanti

seconde nozze dei vedovi o delle vedove»[108], ossia un tumulto diretto contro uomini o donne che rimasti vedovi si risposano per la seconda volta; si suppone che il motivo principale «*dell'astio collettivo nei confronti delle seconde nozze fosse la sottrazione di un membro (uomo o donna) dalla schiera, necessariamente ristretta soprattutto in un villaggio, dei "partners" potenziali in età di matrimonio*»[109].

Questa organizzazione informale dei giovani, ma non sempre esclusivamente giovanile, era molto diffusa nei paesi e nelle città del Piemonte, e non solo, fin già dal Medioevo[110] e in alcuni casi è tuttora esistente, come nel caso di La Thuile che vedremo.

Le badie avevano il compito di organizzare la festa in particolare quella del carnevale, ma anche tutte le altre feste del calendario della cultura contadina, e durante questi periodi avevano anche il compito di forza armata per sedare le eventuali intemperanze dovute all'eccitazione e al vino; in alcune occasioni particolari svolgono invece proprio compiti di difesa o attacco in relazione a situazioni in cui la comunità è minacciata o può subire un attacco[111].

A Torino, nel corso del Quattrocento, la Badia degli Stolti, che abbiamo già visto a proposito della corsa dei buoi come organizzatrice del ballo attorno al falò, si rende più visibile dopo lo scioglimento della Società di San Giovanni e all'occorrenza funziona anche come forza armata, ossia una funzione che svolge già nei giorni di festa; in particolare il suo ruolo di forza armata, non nei giorni di festa, lo esplica nei confronti delle intemperanze degli studenti universitari dell'ateneo torinese, ossia una significativa presenza in città ma estranea alla comunità[112].

Qualcosa di analogo può essere stato percepito a causa del forte afflusso di popolazione dall'esterno e quindi il repentino cambiamento di queste due comunità prevalentemente agricole, ossia Lucento e Madonna di Campagna, in cui sembra rompersi un equilibrio; questa situazione è analoga a quella che vedremo di La Thuile in cui c'è stata una forte presenza di minatori, ossia una realtà estranea a quella agricolo-pastorale della comunità; in questo caso possiamo

[108] GINZBURG C., 1982, p. 173

[109] *Idem*

[110] Per una descrizione dettagliata di quelle piemontesi si veda POLA FALLETTI-VILLAFALLETTO G. C., 1995: l'introduzione alla riproduzione in facsimile è di P. Grimaldi ed è riportata anche in GRIMALDI P., 1996, pp. 161-180.

[111] POLA FALLETTI-VILLAFALLETTO G. C., 1995, p. 397 e segg.

[112] A questo proposito vedi BARBERO A., 1990; in particolare per una bibliografia sulla diffusione delle badie dei giovani in Piemonte vedi p. 387

inoltre ipotizzare che la vitalità di questa Badia dei Giovani e il suo venir meno nel dopoguerra sia da collegare alla forte presenza prima, e poi alla crisi dell'attività mineraria in prossimità del paese.

13. I balli ridicoli alla festa della Badia di La Thuile

Il caso di La Thuile costituisce un esempio ancora presente di Badia, la cui festa è caratterizzata da balli a chiamata, di cui una parte ridicoli; questa Badia, seppure dopo un periodo di appannamento, ha saputo mantenere abbastanza integra la ritualità nella sua festa di iniziazione all'età adulta, e quindi dei suoi significati, perché avviene all'inizio di maggio e quindi fuori sia dalla stagione turistica invernale sia da quella estiva.

«*Finita la messa, la festa patronale prendeva una "piega profana" in quanto il centro di interesse diventava il "ballo in piazza", una danza che coinvolgeva ritualmente tutta la popolazione del paese codificandola in categorie istituzionali o burlesche.* [...] *La gente di La Thuile accorreva in massa per celebrare questo momento. Le casalinghe, per esempio, già avevano cucinato il giorno prima, o la mattina presto per potersi permettere di intrattenersi in piazza fino oltre mezzogiorno. Anche i bambini e anziani, persone di tutte le età, quel giorno non mancavano all'appuntamento*»[113].

Abbiamo in questo caso che il ballo è l'elemento centrale della festa patronale, ed è organizzato dalla Badia dei Giovani, che in questa dimensione rituale rappresentano il processo di integrazione delle nuove generazioni nelle responsabilità della società: «*Il ballo di piazza aveva inizio con il ballo dei Badoutchì. Al suono della fisarmonica il capo badoutchì - che da quel momento era l'attore principale della festa - salutava e ringraziava la popolazione accorsa e dava ufficialmente inizio alle danze. Finito il ballo inaugurale effettuato dai protagonisti della festa, le danze venivano aperte a tutti ma "su chiamata". Tutti i balli successivi infatti erano dedicati a diverse categorie di persone, citate in ordine d'importanza nell'ambito del tessuto istituzionale, economico e sociale del paese*»[114].

Seguono i balli «*su chiamata*» dei vari settori istituzionali ed economici che sono ormai integrati nella comunità, ossia i balli *seri*: «*Il primo ballo dunque aspettava al sindaco, poi ai consiglieri comunali, poi alle forze dell'ordine, al medico, ai dipendenti comunali, poi alle varie associazioni del territorio (ad esempio i pompieri) e alle categorie economiche (es. minatori, artigiani ecc...). Ovviamente i balli chiamati erano in stretta relazione con*

[113] GRANIER M., CANE G. L., 1996, p. 16

[114] *Idem*

l'assetto socio economico della comunità e potevano dunque variare nel corso della storia delle condizioni economiche e istituzionali del paese»[115].

Il ballo però prevede una coda scherzosa che comprende vari altri balli a chiamata, tra cui quello per i giovani di altri paesi, ma che hanno uno scopo di presa in giro: «*I balli venivano aperti ai giovani provenienti dagli altri paesi, chiamati però nella piazza in modo scherzoso. A questo punto, infatti, terminati i balli seri, avevano luogo le chiamate burlesche e ironiche e più il capo badoutchì sapeva far divertire l'assemblea, sia con le chiamate che con battute scherzose durante il ballo, più era assicurata partecipazione e soddisfazione da parte dei presenti, era il turno infatti dei bracconieri, dei cornuti, dei grassoni e via di questo passo, tutte categorie informali, più o meno legali, più o meno accettate, che caratterizzavano la vita della comunità»*[116].

E infine una chiusura dei balli che invece comprende chi manca ancora, quasi come momento di ricomposizione di tutta la comunità: «*Il penultimo ballo era dedicato espressamente a tutti coloro che nel passato avevano fatto parte della Badoche. Ciò di fatto creava un simbolico ponte tra generazioni, collegava e dava una profondità storica e insieme di continuità alla festa e ai suoi protagonisti.* [...] *L'ultimo ballo ammetteva nella piazza, a conclusione della festa, i bambini e i ragazzi, dunque coloro che non avevano ancora diritto di entrare a far parte del gruppo giovanile»*[117].

In tutti e due i casi, sia a La Thuile che nel doppio rito delle due borgate torinesi, la Badia sembra rappresentare la conservazione della moralità comunitaria, seppure in due momenti diversi, perché nel primo caso la presenza estranea dei minatori è ormai un fatto acquisito e incluso nel patrimonio di conoscenze della comunità il cui nocciolo resta comunque costituito dalla componente agricolo-pastorale, anche perché la presenza dei minatori non solo non è più allarmante, ma risulta vantaggiosa economicamente per le ricadute sul piano commerciale; nel contempo però rimane una accettazione canzonatoria nei confronti dei giovani di altre comunità.

Nel secondo caso il rituale canzonatorio è nel momento del suo emergere, quando la presenza estranea sta ancora sconvolgendo gli equilibri, non solo quelli economici ma anche quelli sociali di ognuna delle due borgate, come vedremo meglio in seguito; per cui il vantaggio che questa nuova presenza determina nelle due borgate, le cui comunità sono essenzialmente formate da un ceto che non è più del tutto contadino, perché sono ortolani e quindi anche com-

[115] *Idem*

[116] *Ibidem*, p. 17

[117] *Idem*

mercianti, porta a imporre ai giovani della comunità un riconoscimento della nuova situazione, con l'ammissione simbolica dei nuovi venuti al ballo, seppure in forma di beffa: per capire meglio questa particolare ritualità incrociata dobbiamo fare un'altro pezzo di ragionamento.

14. Diversa socialità tra i giovani

Abbiamo visto che i protagonisti dell'iniziativa sono i giovani più inseriti nelle due comunità, principalmente legati al lavoro agricolo, in particolare a quello di ortolano e a quello commerciale; la composizione sociale è varia perché comprende sia i padroni dei fondi o delle attività di rivendita, sia i loro lavoranti.

Inoltre abbiamo visto che i due animali ubriachi rappresentano i giovani meno inseriti che vanno a lavorare nell'altra borgata, in particolare l'asina rappresenta le ragazze di Madonna di Campagna e Borgata Lanzo che vanno a lavorare a Lucento e Borgata Ceronda, e il cane i ragazzi di Lucento e Borgata Ceronda che vanno a lavorare a Madonna di Campagna e Borgata Lanzo, e infine che il doppio rito serve a simboleggiare la necessaria accettazione della venuta per lavoro dei giovani dell'altra borgata nella propria borgata.

Ora però dobbiamo cercare di capire le ragioni più profonde di questo doppio rito, ossia perché viene espresso questo dileggio da una parte dei giovani nei confronti dell'altra parte della stessa borgata.

La situazione di reciprocità che abbiamo illustrato precedentemente, tra le donne di Madonna di Campagna e Borgata Lanzo che vanno a lavorare a Lucento e Borgata Ceronda, e gli uomini di Lucento e Borgata Ceronda che vanno a lavorare a Madonna di Campagna e Borgata Lanzo, sembrerebbe generare una situazione in cui qualcuno ci perde a seconda del suo inserimento nella comunità.

Infatti i più penalizzati sembrerebbero i maschi di Madonna di Campagna e Borgata Lanzo più inseriti nella comunità e quindi con un lavoro all'interno della borgata, che non solo vedono una parte delle donne della borgata condividere una possibilità di socializzazione più ampia con i giovani di Lucento e Borgata Ceronda, ma che per sovrappeso debbono condividere gli spazi di socializzazione con la parte dei maschi lucentini che viene a lavorare a Madonna di Campagna e Borgata Lanzo.

Inoltre vi è una situazione parzialmente speculare per cui sarebbero anche più penalizzate le donne di Lucento e Borgata Ceronda più inserite nella comunità e quindi con un lavoro all'interno della borgata, che non solo vedono una

parte dei maschi condividere una possibilità di socializzazione più ampia con le ragazze di Madonna di Campagna e Borgata Lanzo, ma che per di più hanno la concorrenza delle donne di Madonna di Campagna e Borgata Lanzo che vengono a lavorare a Lucento e Borgata Ceronda.

A questo punto potremmo pensare che l'usanza nasca dalla componente maschile di Madonna di Campagna e Borgata Lanzo e da quella femminile di Lucento e Borgata Ceronda, ma bisogna tener conto che una situazione analoga di isolamento sembrerebbe riguardare i generi complementari dei giovani più inseriti, ossia anche i ragazzi di Lucento e Borgata Ceronda e le ragazze di Madonna di Campagna e Borgata Lanzo facenti parte delle due comunità; per cui i più penalizzati sono i giovani delle due borgate più inseriti nella comunità e protagonisti dell'usanza.

All'opposto ci sono i due gruppi di giovani maschi di Lucento e Borgata Ceronda e di ragazze di Madonna di Campagna e Borgata Lanzo, più marginali nella comunità e che vanno a lavorare nell'altra borgata, che hanno l'opportunità di socializzare con i giovani di tutte due le borgate, per cui sono quelli maggiormente avvantaggiati dalla loro situazione, paradossalmente proprio perché più marginali rispetto alle opportunità di lavoro offerte dalla comunità di residenza.

La condizione particolare di lavoro legato all'agricoltura però non è sufficiente a determinare un isolamento dei giovani della comunità, infatti questa situazione è solo apparentemente così polarizzata perché anch'essi potrebbero giovarsi della frequentazione dei giovani dell'altra borgata per una più ampia socializzazione, ma la separazione poggia su ragioni più profonde e meno facilmente sormontabili.

15. Relazioni affettive e modelli famigliari

Per cogliere i motivi di questa separazione occorre tener conto che con l'immigrazione si presenta una diversa cultura rispetto a quello dell'ambiente agricolo delle due borgate e che riguarda principalmente il modello famigliare; un sintomo di questa differenza è dato dal diverso atteggiamento riproduttivo tra le immigrate.

Infatti la diminuzione della natalità che passa da circa il 30‰ a quasi il 13‰[118], durante il trentennio dal 1881 al 1911, non è dovuta al mutamento in ge-

[118] Elaborazioni tratte da APL, Fondo Parocchia di Lucento, Registri degli atti di nascita e battesimo,

nerale del comportamento delle donne nelle due borgate, ma principalmente al diverso comportamento della parte che lavora in fabbrica, tra la quale vi è una notevole più bassa natalità, valutabile all'incirca la metà di quella delle famiglie lucentine[119].

A questo diverso atteggiamento riproduttivo corrisponde anche una trasformazione della famiglia che muove i primi passi verso un modello intimo, e quindi non solo non è più allargata, ma con una concezione dei rapporti tra i coniugi, di cui parleremo dopo, che costituisce un esempio molto attrattivo anche per le ragazze più inserite nelle due comunità.

Infatti, se le donne che lavorano in fabbrica all'inizio degli anni Ottanta sono quelle immigrate, dalla metà del decennio cominciano ad andare a lavorare anche le ragazze figlie di famiglie contadine o di commercianti delle due borgate[120], superando l'ostracismo comunitario verso il lavoro femminile di fabbrica che si era affermato nel cinquantennio precedente, dopo la chiusura del filatoio di Lucento e delle filature a esso collegate, così come più tardi dopo la chiusura di quello di Madonna di Campagna[121].

Il mutamento dell'atteggiamento delle giovani più inserite nelle due comunità si scontra quindi con l'atteggiamento che ancora prevale tra le donne delle due comunità, ossia l'indisponibilità al lavoro di fabbrica; a questo proposito può essere utile menzionare il fatto che ancora nel corso degli anni Settanta questo atteggiamento è una delle cause del fallimento dell'impresa tessile di Galoppo[122].

L'estensione del lavoro femminile di fabbrica e l'assenza di un sostegno da parte della famiglia allargata per la cura dei piccoli, che caratterizza la situazione delle mogli immigrate, pone le condizioni per la nascita degli asili con il sostegno degli industriali, in particolare quelli tessili, che hanno interesse a restringere il tempo della interruzione del lavoro delle donne dopo il parto, sia con la costruzione di asili nido presso le fabbriche, sia poi con la costruzione di asili.

A questo proposito occorre notare che l'asilo di Lucento apre nel 1879, an-

matrimonio e morte e dal Censimento 1901 e 1911, per le quali ringrazio Marco Meotto; ma per i dati degli anni ottanta vedi anche DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998, pp. 139-140; per i dati del periodo all'inizio della Grande guerra vedi DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., TUCCI W., 2001, pp. 83-84

[119] DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998, p. 139

[120] *Idem*

[121] SACCHI G., 2008, p. 57; *L'inizio dell'industrializzazione*…, 2009, pp. 3-19

[122] ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., 2008, pp. 150-155

che se ufficialmente è nel 1884[123]; quello di Borgata Lanzo viene aperto nel 1886[124]; e infine quello di Madonna di Campagna, di cui abbiamo visto che durante la festa patronale del 1887 viene organizzato il «*grandioso banco e ballo di beneficenza a totale favore dell'Asilo infantile locale erigendo*»[125], viene aperto nel 1892[126].

Sempre nel campo del sostegno alla condizione lavorativa in fabbrica delle donne è avviata nel 1885 la Società Femminile di Mutuo Soccorso di Lucento e Madonna di Campagna[127], ma è un'iniziativa laica delle due Società di mutuo soccorso maschili delle due borgate che probabilmente rincorrono l'iniziativa delle parrocchie, dove ancora prima si sviluppa l'associazionismo cattolico femminile[128].

Probabilmente queste iniziative nel campo associativo sono il riflesso, non solo dell'arrivo di operaie dall'esterno, ma in particolare del fatto che le ragazze più inserite nei rapporti comunitari, della borgata di Madonna di Campagna e Borgata Lanzo, comincino anche loro ad andare a lavorare in fabbrica[129]; probabilmente questo fatto è la molla che fa inventare l'usanza da parte dei giovani più inseriti nella comunità, nel tentativo di creare un deterrente culturale.

La trovata di questa usanza è infatti riconducibile principalmente a una loro reazione originale: si ricorre a questo dileggio di carattere simbolico, invece che ricorrere a ritorsioni più tradizionali, come per esempio l'imposizione di un pedaggio alle ragazze che non si sono sposate con ragazzi del paese, nel momento in cui lasciano il paese[130], e in questo caso la borgata.

Possiamo domandarci come mai non si applichi questa tradizione. Potrebbe essere che si siano verificati dei casi, ma che non abbiano avuto esiti tali da lasciare traccia, come per esempio cause con dibattito in tribunale, o anche articoli di giornale, come per esempio è il caso di uno charivari che qualche anno più tardi, nel 1906, viene organizzato contro una famiglia accusata di crumiraggio[131].

[123] BENIGNO M., 1992, pp. 49-50

[124] *Beni culturali e ambientali*…, 1984, p. 538

[125] ORLANDINI R., 1995, pp. 52-53

[126] DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998, p. 141; ma anche ORLANDINI R., 2003, p. 62

[127] SACCHI G., 1989, pp. 45-46

[128] Sull'argomento vedi LEVI A., in questo numero

[129] DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998, p. 139

[130] GRIMALDI P., pp. 126-127

[131] Per una trattazione dettagliata di questo episodio rimandiamo a MEOTTO M., in questa pubblicazione

La ragione è che i matrimoni delle ragazze con giovani abitanti dell'altra borgata era già abbastanza diffusa all'interno dei giovani delle due comunità, per i motivi legati all'indivisibile complementarietà delle due borgate, ma non quella successiva dovuta alla complementarietà di occasioni di lavoro per i maschi e per le femmine, bensì alla permanenza tra le generazioni più anziane di un'unica identità comunitaria tra Lucento e Madonna di Campagna, tanto che molte madri appartengono all'altra borgata; per cui con gli immigrati questa pratica non fa che diffondersi ulteriormente.

Ancora negli anni successivi la Seconda guerra mondiale, l'endogamia in queste borgate riguarda quasi il 50% degli sposi, ma soprattutto un quarto della parte rimanente si sposa con giovani dell'altra borgata; questo fatto è favorito anche dalle occasioni di lavoro legate alle industrie nel quartiere o in prossimità, per cui nonostante lo sviluppo dell'industria torinese da trent'anni sia verso la zona meridionale di Torino, sono pochi gli operai della zona Nord che vanno a lavorarci.

Ciò non è dovuto alla distanza, perché da Vanchiglia e Borgo Dora è maggiore l'incidenza di chi va a lavorare nella zona Sud di Torino, ma perché le fabbriche siderurgiche, metalmeccaniche, della gomma e conciarie, interne o limitrofe ai quartieri della zona Nord, assorbono largamente la manodopera maschile di Lucento, Madonna di Campagna, Borgata Vittoria e Borgata Ceronda, ma anche di Barriera di Milano[132].

A questo punto occorre domandarsi perché anche i ragazzi di Lucento e Borgata Ceronda vengono derisi attraverso la figura del cane. Prima di provare a rispondere a questa domanda occorre aggiungere un elemento, ossia il diverso atteggiamento riproduttivo delle coppie immigrate corrisponde a una diversa mentalità nella concezione dei rapporti famigliari, ossia a una maggiore parità di autorità tra i coniugi e a una loro maggiore intimità, che per esempio corrisponde al fatto di passare assieme il tempo libero, o almeno quello domenicale.

Infatti la nascita delle Società di mutuo soccorso, oltre corrispondere a una necessità solidaristica più ampia in caso di disabilità e con il venir meno della famiglia allargata, realizza anche una condizione in cui i soci possano svagarsi in un ambiente famigliare, e in particolare la domenica con la frequentazione di tutta la famiglia, ossia una socialità in cui marito e moglie stanno insieme nella dimensione pubblica della quotidianità domenicale.

[132] BIANCO A., BRETTO D., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., TUCCI W., 2001, pp. 179-181; sulla provenienza da Torino degli operai Lancia: BAPTISTE F., DE PALMA M. T., 1992, p. 195

Questo fatto poteva essere interpretato come se il marito fosse tenuto a guinzaglio dalla moglie, per cui sembrerebbe ovvia a questo punto la scelta della figura del cane per rappresentare i giovani che da Lucento e Borgata Ceronda vanno a lavorare a Madonna di Campagna e Borgata Lanzo, ossia i giovani che vanno a lavorare nell'altra borgata, immigrati e con una cultura simile a quella delle ragazze.

Anche in questo caso possiamo domandarci quale sia la ragione per cui questi comportamenti all'interno dei coniugi non si tramutino in un'occasione per l'organizzazione di uno charivari. Bisogna tener conto che non solo questa nuova modalità di rapporti tra donna e uomo nei rapporti coniugali è molto diffusa tra gli immigrati, ma questa dimensione di intimità non configura gli estremi per poter individuare una situazione in cui la moglie umilii o picchi il marito, insomma risulta un'altra cosa che non è inquadrabile nelle cause di uno charivari.

Occorre tener conto del fatto che non tutte le occasioni di comportamenti contrari alla moralità della comunità si trasformano automaticamente in charivari, ma dovranno esserci delle condizioni particolari legate al contesto, ossia delle circostanze aggravanti[133].

16. La figura dell'asino e l'inversione dei significati

L'accordo implicito è quindi tra i giovani più inseriti nella comunità delle due borgate che, lungi dall'essere conflittuali su questo aspetto, si accordano per il rituale reciproco degli animali ubriachi all'inizio del ballo al palchetto delle rispettive feste; è probabile che questi due gruppi di ragazzi, che accompagnano gli animali ubriachi ai reciproci balli al palchetto, forse è l'unica volta che frequentano l'altra borgata, salvo le visite ai parenti, a causa dell'ostracismo da loro stessi messo in moto.

Potrebbe allora meravigliare la ragione di questa disponibilità reciproca, ma la ragione appare chiara perché hanno un interesse in comune e, seppure loro hanno sviluppato un'identità distinta tra le due borgate, le generazione precedenti, dei loro genitori e dei loro nonni, hanno ancora molti legami tra le due borgate, seppure più attenuate rispetto a quelle esistenti prima del 1834, anno di fondazione della parrocchia di Madonna di Campagna.

L'usanza è un'espressione della parte maschile più inserita nelle due comunità, che con questa ritualità tenta un ribaltamento del significato della situazio-

[133] THOMPSON E. P., 1981, pp. 172-173

ne, che in realtà li penalizza, per cui davanti al vantaggio dei giovani meno inseriti che vanno a lavorare nell'altra borgata attuano una rivalsa attraverso il tentativo di un ribaltamento di significati.

Nel carnevale del 1580 di Romans[134], una cittadina vicino a Lione, l'uso dell'inversione dei significati, che nella ritualità carnevalesca è un uso dei popolani contro i potenti[135], è invece fatto proprio dalle famiglie più facoltose della città per mettere alla berlina le pretese dei popolari e preparare il terreno per il massacro che attuano dopo pochi giorni.

Analogamente a questo caso del carnevale di Romans, in cui i potenti della città attuano un ribaltamento dei significati che consiste nella vendita di cose preziose a basso prezzo e nella sopravvalutazione delle cose vili, nel caso delle due borgate si vuole ridicolizzare i giovani immigrati, che in realtà sono in una situazione di maggior vantaggio nella socializzazione tra giovani, per cui il rito è un tentativo di capovolgimento dei significati attuato dai giovani più inseriti nella comunità.

Per attuare simbolicamente questo capovolgimento è usata la figura dell'asina e del cane; la prima figura è largamente presente nella cultura contadina, mentre non c'è quasi niente per quanto riguarda quella del cane.

La figura dell'asino appare come simbolo rovesciato in due differenti tipi di cerimonie religiose di periodo medievale: nel primo caso è la festa dell'asino «*in ricordo della fuga in Egitto, sull'asino, di Maria col piccolo Gesù. Ma al centro della festa non c'era né Maria né Gesù (sebbene apparisse una ragazza con un bambino), ma invece l'asino e il suo grido "hi-ho"!*»"[136], cerimonia descritta anche con delle varianti in cui Maria con il bambino veniva accolta: «*dal "vescovo dei pazzi". Questi, pontificalmente vestito e con la mitra pontificale in capo, accompagnato da canonici del medesimo stampo, vi ufficiava a suo modo, burlescamente, mangiando sanguinacci e salciccie, dispensando benedizioni e incensando con turiboli, in cui in luogo di incenso ardeva cuoio di scarpe vecchie, e facendo bandire, in luogo di indulgenze, concessioni di mal di denti, di dolori di fegato, di scabbia e altri malanni*»[137].

Nel secondo caso invece era la messa dell'asino: «*Ogni parte della messa era accompagnata da un comico grido dell'asino, "hi-ho!". Alla fine della messa il prete, al posto del-*

[134] Su tutta la vicenda rimandiamo a LE ROY LADURIE E., 1981

[135] Per la pratica carnevalesca dell'inversione dei significati vedi BERTOLOTTI M., 1991, pp. 230-258

[136] BACHTIN M., 1995, p. 88; per un esempio di questo rito riferito a Padova TOSCHI P., 1976, p. 86

[137] POLA FALLETTI-VILLAFALLETTO G. C., 1995, p.6

la benedizione tradizionale, ragliava per tre volte come un asino, e al posto dell'"amen" per tre volte gli veniva risposto con un grido d'asino»[138].

Anche in questo caso abbiamo una variante segnalata in Pola Falletti, in cui si dice che i membri della Badia dei Folli di Santhià «*conducevano in chiesa, con la più buffa solennità, un asino vestito con abiti sacerdotali incorrendo in una multa*»[139]; ma più in generale: «*L'asino è uno dei simboli più antichi e duraturi del "basso" materiale e corporeo, che ha nello stesso tempo un valore abbassante (di mortificazione) e rigenerante. Basta ricordare L'"asinus aureus" di Apuleio, i mimi dell'asino, diffusi durante l'antichità, e infine la figura dell'asino come simbolo del principio materiale e corporeo nella leggenda su San Francesco. La festa dell'asino è una delle varianti di questo motivo tradizionale estremamente vecchio*»[140].

La figura dell'asino è immediatamente comica, come immancabilmente il suo raglio, evoca un'animale vile rispetto alla signorilità del portamento del cavallo e l'eleganza del suo nitrito, figuriamoci poi se è ubriaco, e inoltre evoca un comportamento testardo e scontroso; non a caso le Badie dei giovani facevano lo charivari contro il vedovo che si era risposato, o contro chi aveva rotto le regole comunitarie, ponendolo al contrario su un asino[141].

A dispetto di questo tipo di evocazioni però la sua figura evoca anche il comportamento paziente e infaticabile, con immagini evocative altrettanto forti, come per esempio la figurazione di Gesù che entra a Gerusalemme il giorno delle palme, non a dorso di un cavallo, ma a dorso di un asino; la sua figura positiva è profondamente radicata nella cultura popolare, quanto non lo è quella del cavallo.

Un notevole esempio è costituito soprattutto dalla cantata o dalla rappresentazione della morte dell'asino, in cui il padrone che l'ha ammazzato rimprovera all'asino di essere morto, e del testamento dell'asino; questa tradizione, o una parte di essa, è ancora largamente diffusa ancora nell'Italia centrale e meridionale[142], ma non mancano gli esempi in Italia settentrionale tuttora vivi, come per esempio quello di Sambuco in Valle Stura di Demonte.

Pare inutile sottolinearlo, ma tutto ciò ha ancora un significato, e mantiene tuttora una forte valenza evocativa, nelle situazioni in cui la dimensione agricola è più marginale oppure nel ricordo delle generazioni che hanno ancora le loro

[138] BACHTIN M., 1995, pp. 88-89

[139] POLA FALLETTI-VILLAFALLETTO G. C., 1995, p.4

[140] BACHTIN M., 1995, pp. 88-89

[141] BERTOLOTTI M., 1991, p. 101

[142] *Ibidem*, pp. 100-116

radici in questi contesti, nei quali assumono un senso pieno queste tradizioni.

Un'ultima domanda che potremmo porci è come mai i giovani immigrati, meno inseriti nelle relazioni comunitarie, sembrano accettare la derisione senza reagire. La risposta sembrerebbe quasi ovvia, cioè perché il rito comprende anche un altro significato, ossia una sorta di salvacondotto durante il resto dell'anno per poter andare a lavorare nell'altra borgata senza essere derisi, o peggio aggrediti, dai giovani più inseriti nelle relazioni comunitarie dell'altra borgata.

17. Quando e perché viene meno l'usanza e poi anche la festa

Abbiamo visto che proprio negli anni Ottanta comincia un periodo così intenso di immigrazione, conseguente alla crescita dell'incidenza dell'industria nelle due comunità[143], tale da progressivamente marginalizzare il ceto agricolo-commerciale che precedentemente costituisce la componente principale della comunità; questo processo lo possiamo seguire attraverso vari elementi indicatori.

Il primo è quello già segnalato del tasso di natalità, che via via scende dal 30‰ del 1881 al 13‰ del 1911, a causa della sempre maggiore incidenza delle donne immigrate tra cui la natalità è circa la metà di quella delle donne lucentine; un secondo elemento riguarda la rapida crescita a metà degli anni Novanta del consenso socialista nel collegio di cui fanno parte Lucento e Madonna di Campagna, con le loro borgate di barriera, tanto che già nel 1897 vince il candidato socialista Oddino Morgari[144].

Una conferma della connessione tra immigrazione e consenso socialista l'abbiamo in una relazione della chiesa di Lucento più tardiva, del 13 giugno 1909, nella quale questo fenomeno si è ulteriormente accentuato: «*Essendo Lucento al presente nel suo massimo sviluppo, questa popolazione aumenta ogni giorno, e non potendosi precisare il numero attuale de' suoi abitanti, si può però dire che approssimativamente al giorno d'oggi gli abitanti possono raggiungere il numero di 4500. In quanto all'indole della popolazione, la parte campagnola è buona, religiosa, rispettosa, frequenta Chiesa e Sacra-*

[143] DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W, 2001 (a), p. 6

[144] TABOR D., 2007 (b), pp. 15-17

menti; la parte operaia poi che è la maggiore tende al socialismo, sovversivismo, essendosi già per questi ideali stabilita una scuola, cioè un circolo educativo socialista»[145].

Possiamo ipotizzare che il mutamento della composizione della comunità, con la crescita della componente operaia e conseguentemente della sua moralità, si realizzi nei primi anni del Novecento, ossia una dozzina abbondante di anni dopo la prima volta che viene realizzata la doppia usanza; dobbiamo tener conto che nei primi anni del Novecento l'identificazione negli ideali socialisti è così ampia che, su vari problemi, nelle Società di mutuo soccorso si scontrano opinioni di gruppi avversi, che comunque si dicono tutti socialisti[146].

Con il mutamento della composizione della comunità e della sua moralità, pur conservandosi inalterata la doppia usanza perde la sua carica irridente verso gli immigrati, perché non è più una componente marginale, e il suo significato si semplifica arrivando a essere quello col quale abbiamo cominciato la nostra analisi di questa tradizione, ossia che i giovani dell'altra borgata usufruiscono nei fatti di una sorta di salvacondotto, in altre parole possono andare nella borgata opposta per lavoro senza essere dileggiati o peggio malmenati.

Infatti, con la nuova moralità comunitaria non sembra venir meno il senso di appartenenza alle rispettive borgate, tanto che in una intervista fatta a due militanti comunisti di Borgo Vittoria, prima giovani socialisti e poi nel 1921, con la scissione di Livorno dal Partito Socialista, passati al Partito Comunista, viene affermato che prima di essere socialisti si sentivano di Borgo Vittoria[147]; una testimonianza successiva, che si riferisce agli anni Trenta, descrive la persistenza di questa distinzione identitaria, rimarcata a pietrate, tra bande giovanili della vecchia Borgata Lanzo, dell'area di Via Giachino, e le bande delle case popolari di Via Verolengo verso Via Borgaro, in Borgata Ceronda[148].

Come abbiamo già visto, negli anni Dieci comincia a venire meno solo l'importanza del ballo al palchetto ma non l'indivisibile complementarietà tra le due borgate, perché bisogna aspettare almeno fino alla fine degli anni Venti che cominci a svilupparsi l'attività della FRIGT[149], poi Superga, ai confini tra Ma-

[145] AAT, *Relazione sullo stato delle Chiese, 1889 – 1921*, 8.2.34, Lucento, fogli 86–89: *Relazione della Parrocchia di Lucento per la visita Pastorale a norma della lettera Arcivescovile Nº 11 in data 18 marzo 1899* [In alto a sinistra, a matita *Lucento1909*]

[146] BIANCO A., 2006, pp. 93-98; ma anche DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (b), pp. 37-39

[147] Intervista a Lino Scarpone e Lucia Bianciotto, 25 giugno 1983 (Archivio privato Roberto Orlandini)

[148] ADDUCI N., 2007, p. 137

[149] TUCCI W., 2007, p. 32

donna di Campagna e Borgo Vittoria e con prevalente manodopera femminile, perché venga meno lo scambio di manodopera, in particolare di quella femminile di Madonna di Campagna e Borgo Vittoria verso le industrie tessili di Borgata Ceronda.

Il venir meno della complementarietà tra le borgate fa venir meno la possibilità di cogliere il significato, seppure come abbiamo visto ormai semplificato, e probabilmente fa venir meno anche la tradizione nella sua complementarietà; infatti nella testimonianza che si riferisce agli anni Cinquanta, riportata all'inizio, l'usanza ormai appare riguardare solo Lucento, per cui si perde qualsiasi possibilità di coglierne il significato, salvo che viene poi aggiunta una relazione analogica non esplicita: «*e tutti partecipavano, era molto sentita, e come era sentita la rivalità, perché finita quella c'era la festa a Madonna di Campagna, le giostre andavano via da Lucento e finivano alla Madonna di Campagna, e c'era la rivalità, le compagnie della Madonna di Campagna che venivano a Lucento avevano qualche problema e viceversa, capisci*»[150].

Forse non è casuale che un brandello del doppio rituale si conservi ancora negli anni Cinquanta a Lucento, dove il tessuto delle attività agricolo-commerciali si è maggiormente mantenuto seppure ormai largamente minoritario, e contemporaneamente ha sempre meno importanza la componente rituale religiosa della festa, come viene detto nella ricerca sociologica sulla religiosità della popolazione di due parrocchie di Lucento e Madonna di Campagna, citata all'inizio; la festa è ancora sentita perché è in un ambito che sembra a un paese, dove la festa «*durava una settimana, anche i contadini lasciavano tutto e si andava al Centro di Lucento*»[151].

Con lo sviluppo degli anni del cosiddetto *miracolo economico*, la diffusione dell'automobile, ma anche quella della televisione, come precisa l'intervistato in un'altra parte dell'intervista, la popolarità e la significatività della festa patronale viene meno: «*però c'era un altro modo di vivere, era molto più semplice, molto* [...] *la gente era più alla buona, affabile… non c'era la macchina, quindi tutti a piedi e la sera ci incamminavamo tutti verso il Centro, si chiacchierava , io ero un bambino, allora in quegli anni li, però me le ricordo queste cose, si conoscevamo tutti come fosse un paese, un piccolo paese, era* [...] *poi è sparito tutto*»[152].

[150] Intervista a Michele De Marchi, nato nel 1946 (registrazione su cassetta dell'archivio privato di Nicola Adduci)

[151] *Idem*; sul Centro di Lucento vedi anche le foto dal numero 39 a p. 69 al numero 44 a p. 75 di *Immagini lunghe una storia…*, 2008

[152] Intervista a Michele De Marchi, nato nel 1946 (registrazione su cassetta dell'archivio privato di Nicola Adduci)

La festa dura fino alla fine degli anni Sessanta, non più nella zona detta il Centro di Lucento che viene abbattuta per aprire Corso Toscana e Corso Lombardia, ma nell'ex campo sportivo[153], dove poi viene costruito il nuovo edificio in muratura della scuola media Pola, con una progressiva prevalenza delle giostre e delle bancarelle per il graduale venir meno delle iniziative laiche da parte del tessuto associativo; invece il senso di essere una comunità, pur affievolito, cessa abbastanza bruscamente alla fine degli anni Settanta.

18. Il tentativo di reinventare la cultura contadina

Abbiamo visto che a una prima analisi non sembrerebbero esserci precedenti per questo tipo di usanza, ma semmai sembrerebbe essere un rito che raccoglie sincreticamente elementi da varie usanze, e inoltre la complementarietà di questa tradizione, ossia la doppia ritualità sembrerebbe essere un elemento del tutto originale, spiegabile solo con la conoscenza del contesto.

Un primo elemento riguarda la figura dell'asino, con il suo valore irridente, ma in questo caso non viene cavalcato dal soggetto deriso, o da qualcuno che lo impersona, come negli charivari contro comportamenti contrari alla moralità comunitaria di cui abbiamo parlato, perché sarebbe impossibile con un soggetto collettivo di questo tipo, sia perché sarebbe troppo numeroso, sia perché non vi sono gli estremi per un charivari.

In questo caso l'asino è esso stesso il simbolo del soggetto dileggiato perché basta la sua figura ridicola a rappresentare il soggetto, come nel caso di Santhià, che abbiamo visto, in cui «*conducevano in chiesa, con la più buffa solennità, un asino vestito con abiti sacerdotali*»[154]; inoltre è importante il sesso dell'animale perché è esso stesso un elemento della rappresentazione, in altre parole ciò che i ragazzi della comunità di Madonna di Campagna vogliono dire si può sintetizzare in questo modo: *le ragazze della nostra borgata che vanno a lavorare nella vostra borgata sono asine*, che detto in torinese non ha lo stesso effetto blando.

E' un uso della figura dell'asino che si stacca dalla tradizione, pur conservandone la dimensione evocativa più profonda, ossia il valore irridente; questo mo-

[153] Sul campo sportivo di Lucento vedi anche le foto dal numero 28 a p. 55 al numero 32 a p. 60 di *Immagini lunghe una storia…*, 2008

[154] POLA FALLETTI-VILLAFALLETTO G. C., 1995, p.4

dello rende possibile la complementarietà dell'usanza perché permette l'introduzione della figura del cane con il suo valore evocativo di sottomesso al padrone, per cui ciò che i ragazzi della comunità di Lucento vogliono dire si può sintetizzare in questo modo: *i ragazzi della nostra borgata che vanno a lavorare nella vostra borgata sono dei cani addomesticati*.

L'ubriacatura delle due bestie invece deriva da una pratica diffusa nella corsa dei buoi, che abbiamo visto viene ancora praticata in quel periodo, addirittura a Madonna di Campagna; l'ubriacatura però in questo caso serve ad accentuare l'aspetto ridicolo delle due bestie e perciò dei soggetti di cui sono il simbolo.

Infine, il modo di muoversi dei protagonisti, seppure attraverso una ritualità in effige, simbolica, ricorda quello della Badia dei Giovani o degli Stolti; siamo quindi in presenza di una circolarità orizzontale della cultura contadina, ma che in un ambito periferico di una grande città come Torino, come è il caso delle borgate di Lucento e Madonna di Campagna, appare ormai frammentata.

Questo risultato dipende da molti fattori sia interni alle trasformazioni della condizione contadina in questi contesti, sia alle pressioni esterne perché, come abbiamo visto, la pressione della Chiesa ne ha in gran parte cancellato le espressioni non solo all'interno della chiesa, o nella festa patronale, ma addirittura nella festa della comunità.

Per capire la profondità di questa cancellazione occorre ripercorrere, seppure superficialmente, l'intreccio nell'area torinese tra la cultura pagana contadina e quella cattolica, dove quest'ultima in una prima fase, almeno fino al Medioevo, cerca complessivamente di essere inclusiva della prima, e quindi permette che entri in chiesa al punto dal far sembrare quasi coincidente la comunità e la Chiesa.

Poi già nel periodo dell'Umanesimo, per poi riprendere con maggiore vigore nel Rinascimento, almeno in città, la Chiesa riprende la sua azione di espulsione delle pratiche pagane dalla chiesa, favorita dalla fuoriuscita dalla città della componente contadina formata dalla piccolissima proprietà e dai lavoranti a giornata, mentre prevale la componente artigianale, commerciale e dei servizi; con il venir meno della Società di San Giovanni e la diminuzione dell'incidenza della componente contadina, il carro trainato dai buoi non entra più in chiesa, compreso il pane della carità, ma continua la corsa del carro per le vie della città a cura dei lavoratori di campagna del contado.

Molto più tardiva è l'iniziativa della Chiesa nel contado e nei paesi limitrofi, dove la normalizzazione della ritualità per la festa padronale è successiva al Concilio tridentino, ma non è così per la festa della comunità che mantiene la sua ritualità laica fino all'inizio della seconda metà del Settecento, a Lucento e Altessano, mentre in altri luoghi contigui permane, ed è il caso di Alpignano, dove fe-

sta patronale e festa comunitaria sembrano coincidere, e di Pianezza, dove sia il ballo, sia la corsa dei carri continuano; la Chiesa è favorita nella sua pressione dal fatto che al di fuori di essa le uniche possibilità associative permesse sono quelle corporative.

A contribuire alla disgregazione della cultura contadina, oltre all'iniziativa della Chiesa, c'è anche quella del periodo rivoluzionario, anche se l'assenza di ricerche per l'area piemontese non permette di valutarne gli effetti a differenza della regione francese contigua della Provenza in cui: «*Se si volesse azzardare qualche elemento di conclusione, che rischia di sembrare paradossale, si potrebbe dire che non è certo uno dei risultati minori, se non della festa, almeno della rottura rivoluzionaria, l'aver assicurato il trionfo della politica dei prelati del X VIII secolo e della festa più ortodossa, anche se la Chiesa , a sua volta, vi ha lasciato le penne*»[155].

Nonostante questa offensiva molti elementi della cultura contadina permangono, addirittura nella stessa ritualità religiosa con il mantenimento da parte della Chiesa di usanze di origine magico-pagane come nel caso delle rogazioni, una delle pratiche religiose più popolari nelle campagne, tanto che la Chiesa non prende nemmeno in considerazione la necessità di estirparla, infatti la ritroviamo ancora praticata a Lucento all'inizio del Novecento e nei comuni vicini fino al recente dopoguerra.

Comunque l'iniziativa di normalizzazione della Chiesa sembra lasciare il segno perché nel 1876 Pietro Vayra intitola un suo articolo «*Un grande decaduto, il ballo e le sue feste*»[156], probabilmente stimolato dalla ripresa di queste iniziative laiche alle feste patronali, tra cui il ballo e la corsa dei buoi, che probabilmente suggeriscono in quel periodo una maggiore attenzione alle fonti sulle tradizioni popolari, che si comincia ad intuire non essere solo «*anticaglie*»[157].

Infatti, come si è visto, sotto l'impulso dello spirito risorgimentale e dell'associazionismo laico, che con lo Statuto Albertino ha potuto finalmente esistere, rinascono le iniziative laiche alle feste patronali attuate da nuovi soggetti, ma rinascono anche iniziative da vecchi soggetti, come quelle relative alla corsa dei buoi, che non possono che essere fatte dalle nuove generazioni di contadini; questa rinascita a Lucento la possiamo intuire dalla pressante richiesta fatta nel 1851 da 83 abitanti, di cui la maggioranza è di contadini, per l'apertura

[155] VOVELLE M., 1979, p. 325

[156] Vedi VAYRA P., 1876 (a)

[157] Vedi VAYRA P., 1876 (b)

di una scuola che manca da 24 anni, ossia dal momento che subentra don Francesco Ghiotti come prevosto[158].

Questo risveglio fuori dalla dimensione associativa confessionale, e contro la Chiesa, trova un suo sbocco organizzativo, in quello stesso anno, nella Società di Mutuo Soccorso, con una presenza sociale mista in cui però prevale quella contadina, che però comprende solo la parte più giovane[159]; la componente contadina però, corre il rischio di essere inglobata dalla cultura liberale che prevale nella Società, che sembra privilegiare gli interessi del ceto artigiano e della nascente industria, con interessi diversi se non opposti a quelli dei contadini.

Occorre infatti considerare che in quel momento la cultura contadina, e la sua articolata ritualità laica, risulta molto frammentata anche perché i forti cambiamenti che hanno caratterizzato l'agricoltura, nel contempo in cui la Chiesa ha conculcato maggiormente le espressioni della cultura contadina, ha modificato profondamente la situazione, almeno nel contesto agricolo del contado torinese; la rottura con la componente artigianale e industriale, tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta, determina il venir meno della prima Società di Mutuo Soccorso di Lucento[160].

E' in questa situazione che probabilmente la Chiesa si sente costretta ad un recupero e a una istituzionalizzazione delle nuova aggregazione che informalmente i giovani contadini mettono in piedi, già dal 1872, per partecipare ai festeggiamenti laici della festa patronale di San Bernardo, ma sia il rapporto di sudditanza dall'associazionismo tradizionale della Chiesa, ossia la Compagnia del Santissimo Sacramento, sia le difficoltà finanziarie che restringono gli ambiti di partecipazione alla festa[161], forse maturano nei giovani contadini la ricerca di una maggiore autonomia culturale dalla Chiesa.

La difficoltà a praticare e nel contempo l'impossibilità, nel periodo precedente, di rinnovare la propria cultura da parte dei contadini, porta i più giovani a mettersi in ballo e a concepire, come abbiamo visto, l'invenzione della doppia ritualità, che forse nel contempo è una prova per reinventare la propria cultura e le proprie forme organizzative laiche: dalla figura dell'asino all'ubriacatura delle bestie, dalle badie allo charivari; oltretutto non è forse casuale che il tutto si coaguli nella costruzione di una ritualità in opposizione a un'altra condizione col-

[158] BIANCO A., 2008, pp. 79-80

[159] *Ibidem*, p. 85, ma anche p. 79

[160] *Ibidem*, p. 85, ma anche pp. 94-95

[161] Sulla San Bernardo vedi lo studio di BIASIN M., pubblicato su questo stesso numero

lettiva, perché così si rende più facile la reinvenzione di una propria identità comune.

Questo tentativo di reinvenzione di una propria autonoma cultura è complicato da varie difficoltà, come per esempio quella della partecipazione al ballo per l'opposizione della Chiesa e dei vecchi contadini; va notato infatti che i giovani, in questo modo, possono andare al ballo senza che si possa dire che lo fanno, anzi da parte loro possono dire di andare a deridere chi va al ballo.

L'opera di recupero da parte della Chiesa di queste spinte culturali autonome, espresse dai giovani contadini, sembra realizzarsi con la fondazione nel 1903 della Società di Sant'Antonio Abate, di cui è partecipe Antonio Gallo, importante industriale tessile della zona; questa Società «*si propone, fra gli altri obiettivi, quello di organizzare cene in cui discutere dei problemi della regione, con maggior riguardo per le problematiche legate all'agricoltura*»[162], e ne fanno parte anche vari affittavoli e contadini della zona, che così sembrano anticipare il patto Gentiloni, ossia l'accordo politico che verrà concordato a livello nazionale nel 1913 tra liberali e cattolici contro l'avanzata elettorale dei socialisti[163].

19. Un decennio di transizione

Occorre ora ancora indagare i motivi che hanno favorito questo recupero della Chiesa rispetto alla ricerca, soprattutto da parte dei giovani contadini, di una propria cultura autonoma, ma per procedere dobbiamo richiamare un fondamento della moralità comunitaria che abbiamo già visto: non tutti gli abitanti fanno parte della comunità perché chi ha proprietà troppo grandi, che la comunità in caso di vendita non sarebbe in grado di acquisire e quindi di mantenere nella rete delle relazioni comunitarie, può essere solo interlocutore se non antagonista, ma anche chi ha troppo poco e un forte rapporto di dipendenza dai grandi proprietari non ne fa parte a causa della sua ricattabilità.

Proprio per questo criterio, nella prima fase dell'industrializzazione in zona, la componente operaia non è accettata nella comunità, perché si ritiene che sia troppo dipendente e quindi ricattabile dagli industriali, che a loro volta sono

[162] BENIGNO M., DELFINO T., 1993, p. 55

[163] Per un'approfondimento di questa problematica a partire dal soggetto relativo la Società di San Bernardo vedi BIASIN M., 2009, pubblicato su questo stesso numero; sull'accordo già nel 1906 tra industriali e cattolici della zona e a livello torinese vedi anche DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (b), pp. 52-53, ma anche TABOR D., 2007 (a), pp. 64-65

troppo grandi e potenti per poter far parte della comunità; differentemente da questa situazione, abbiamo visto che i giornalieri, dipendenti dagli ortolani commercianti, fanno parte della comunità perché sono si ricattabili, ma dai membri stessi della comunità.

Riprendiamo ora il significato nel rito del cane ubriaco, ossia che *i ragazzi della nostra borgata che vanno a lavorare nella vostra borgata sono dei cani addomesticati*, dovuto a una diversa mentalità nella concezione dei rapporti famigliari da parte degli operai rispetto ai contadini, ossia a una maggiore parità di autorità tra i coniugi e a una loro maggiore intimità, che per esempio corrisponde al fatto di passare assieme il tempo libero.

A questo punto è possibile cogliere un ulteriore senso di irrisione, ossia quello del cane sottomesso al padrone, perché dipendente da industriali che non fanno parte della comunità, e questo contenuto è utilizzabile pure per la figura dell'asina come animale sottomesso; anche per questo significato aggiuntivo potremmo domandarci se è valevole il tentativo del suo rovesciamento, da parte dei giovani della comunità, rispetto alla situazione reale.

Abbiamo visto che solo nella seconda metà degli anni Ottanta dell'Ottocento la presenza nella zona di Società di mutuo soccorso si irrobustisce e si diversifica, mentre prima c'è solo quella di Madonna di Campagna, nata nel 1878, e quella di Lucento, nata nel 1884; in tutti e due questi casi la loro nascita è stata caldeggiata dai maggiori industriali della zona come Giuseppe Durio e Antonio Gallo, e inoltre la dirigenza è egemonizzata dalla piccola imprenditoria locale almeno fino ai primi anni dopo il 1900.

Possiamo così valutare che almeno sin verso la fine degli anni Ottanta e ancora qualche anno dopo, agli occhi dei contadini, l'immagine degli operai dell'industria, prevalentemente immigrati, apparisse effettivamente come quella di persone sottomesse agli industriali, per cui ricattabili, e perciò non accoglibili come appartenenti alla comunità; possiamo quindi concludere che così, nella comunità per la maggior parte contadina di questo periodo, prevale un atteggiamento non includente che riduce progressivamente la comunità a una minoranza della popolazione.

Questa situazione, all'interno delle Società di mutuo soccorso di zona, si profila dopo la dissoluzione della prima Società, ossia quella di Lucento e Madonna di Campagna nata nel 1851 che, come abbiamo visto, ha una composizione mista, ma prevalentemente di contadini, invece le due nuove Società hanno una composizione principalmente formata da artigiani e operai; invece i contadini, soprattutto i giovani, tentano di darsi una propria dimensione associativa, ossia la Società di San Bernardo.

Questa divisione sembra riflettere un'altra frattura che si è venuta forman-

do nella comunità tra la componente principale formata dai contadini e commercianti, comprensiva anche dei loro lavoranti, e gli artigiani che fino a quel momento sono l'altra componente della comunità, perché nel giro degli ultimi decenni c'è un altro elemento che appare mutato, ossia che il ceto artigiano prima lavorava quasi esclusivamente per il ceto contadino, ora prevalentemente per l'industria, che via via è cresciuta.

Il distacco progressivo del ceto artigianale dal ceto di contadini e commercianti è registrabile anche nel suo comportamento rispetto alla Chiesa, e in particolare rispetto al precetto pasquale, ossia al fatto di comunicarsi almeno il giorno di Pasqua, che nel 1874 è disatteso da circa un decimo della popolazione maschile adulta, cioè da una parte della componente di chi non svolge una attività agricola, ma soprattutto la messa domenicale è disertata da circa un quarto della popolazione adulta, ossia da circa tutti i maschi adulti non addetti a lavori agricoli[164].

Per cui, con la crescita dell'industria nella zona e l'aumento del peso della componente operaia, si determina una situazione simile a quella già verificatasi tra la fine del Seicento e l'inizio del Settecento quando, con il passaggio da un sistema di lavoro dei fondi basato prevalentemente sulla mezzadria a una conduzione dei fondi tramite salariati con il contemporaneo sviluppo dell'attività manifatturiera, viene lentamente meno il momento di identità comunitaria legato alla festa del Santo Spirito il giorno di Pentecoste; nel contempo vediamo emergere un'altro momento in cui si *fa confraria*, ossia la festa di San Rocco presso la cappella campestre omonima, probabilmente un culto popolare precedente, che progressivamente diventa il nuovo momento di riconoscimento comunitario.

In modo analogo, a contribuire al venir meno della comunità basata prevalentemente sulla componente contadina, perché progressivamente sostituita dalla comunità prevalentemente operaia, conta anche il fatto che i figli, ma soprattutto le figlie dei contadini cominciano ad andare a lavorare in fabbrica[165]; il tempo del rimpiazzo con una comunità prevalentemente operaia dura sicuramente meno che non il cambio di comunità tra la fine del Seicento e l'inizio del Settecento, ma non è immediato.

[164] *Ricerche sulla zona di Torino-Lucento…*, 1956, p. 112

[165] DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (a), pp. 21-22

20. La nuova comunità

Tra la fine degli anni Sessanta e la fine degli anni Novanta dell'Ottocento, avviene la prima fase della crescita dell'industria e contemporaneamente cresce una cultura liberale attenta a dare una rappresentanza agli operai, anche se solo nelle candidature[166]; dagli anni Ottanta, con la crescita del peso degli operai, sono proprio gli artigiani e i piccoli industriali della zona a giocare un ruolo di mediazione tra i grandi industriali e gli operai, attraverso una parte delle Società di mutuo soccorso della zona.

Questo ruolo contempla anche il fatto di mantenere o allargare le opportunità di lavoro sotto il controllo anche indiretto delle relazioni comunitarie, attraverso la funzione di mediazione con gli industriali per il collocamento di giovani della zona, come è evidente nel caso della festa organizzata dalla Società per l'arrivo dei Tallia nel 1899, che rilevano l'attività di Antonio Gallo in Via Pianezza vicino al dazio, con l'intenzione di avviare una industria tessile con un notevole allargamento degli addetti, che arrivano ad essere circa 300[167].

Questo caso ci offre anche un esempio sulla composizione professionale di una parte dell'immigrazione, perché i Tallia si portano dietro una parte delle maestranze che servono per l'avvio e il funzionamento dell'industria, ossia i quadri che dovranno coordinare l'attività, i tecnici, e gli operai addetti alla manutenzione delle macchine: complessivamente arrivano 56 persone, compresi i famigliari, dalla zona del biellese da cui arrivano i nuovi padroni dello stabilimento[168].

In questo periodo di passaggio, nel quale progressivamente diventa centrale l'attività industriale, succedono alcuni fatti che modificano la percezione dei contadini nei confronti degli operai; il primo elemento riguarda le nuove Società di mutuo soccorso nate nella seconda metà degli anni Ottanta: di queste, due sono di ispirazione liberale, ossia la Società Anonima Italiana Ausiliarie del 1886, di tipo aziendale, e quella fra soli Operai di Borgo Madonna della Salute del 1888[169], incentivata dall'èlite locale vicina a Durio, invece tre sono di orientamento socialista, ossia la Società Cooperativa di Produzione fra Operai Pellettieri del 1890, la Società fra soli Operai di Borgo Vittoria del 1888[169] e la Lavoro e Previdenza del 1890, l'unica ad avere anche una sezione femminile[170].

[166] TABOR D., 2007 (a), pp. 42-45

[167] BIANCO A., 2006, pp. 87-88

[168] DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (a), p. 26

[169] DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998, pp. 144-145

[170] *Ibidem*, p. 144

Di tutte quelle di zona solo queste tre Società fanno parte delle 69 Società di mutuo soccorso che raccolgono l'appello per la costituzione della Camera del Lavoro di Torino del 1890[171], che sembra preludere ad una centralizzazione del collocamento della manodopera e quindi il possibile venir meno della funzione di mediazione a livello locale delle Società di mutuo soccorso, come quella che abbiamo visto a proposito dei Tallia.

Nel 1896 avvengono vari scioperi nel settore tessile e poi una dura vertenza che coinvolge tutto il settore conciario, tra cui alcune fabbriche della zona, con l'appoggio della Camera del Lavoro che organizza una sottoscrizione per permettere che lo sciopero resista; il 29 settembre ventidue proprietari di concerie, tra cui Durio, chiedono al Comune di non dare più appoggio materiale e morale alla Camera del Lavoro perché secondo loro non svolge più una funzione di mediazione tra lavoratori e industriali, ma semmai inasprisce i rapporti[172].

Un riflesso di questa nuova situazione in zona è percepibile nel risultato elettorale che, come si è visto, premia già i socialisti nel 1897 con l'elezione a deputato di Oddino Morgari, con un ampio margine; questa vasta adesione alle idee socialiste, non alla militanza, passa attraverso esperienze e generazioni diverse, che si differenziano nel giudizio sulle proposte tanto da trovarsi sovente su posizioni opposte.

Questa dialettica si rende evidente nel 1903-1904 quando, pur nella comune partecipazione all'attività di alcune Società di mutuo soccorso, precedentemente di ispirazione padronale, si confrontano due posizioni, che ambedue si dicono socialiste, come nel caso della discussione sull'accentramento o meno dell'attività degli spacci delle Società di mutuo soccorso nell'Associazione Generale degli Operai[173].

Infine occorre tener conto della seconda generazione di immigrati, ossia dei figli di immigrati nati nelle borgate della zona o che sono venuti da piccoli a seguito della famiglia, che si sentono a tutti gli effetti di Lucento o di Madonna di Campagna e delle altre borgate, che nel mentre sono diventati giovani che lavorano in fabbrica assieme anche alle ragazze figlie di contadini e commercianti originarie della zona, la cui identità è legata alla fabbrica e non più a quella di ori-

[171] DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (a), p. 5

[172] *Ibidem*, pp. 23-24

[173] DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (b), pp. 37-39

gine, perché tra l'altro il modello della famiglia operaia attrae di più e inoltre la vita lavorativa fuori casa si interrompe con l'avvio al lavoro del primo figlio[174].

Proprio per questo motivo i giovani contadini hanno un motivo in più dei vecchi per puntare a una reinvenzione della propria cultura contadina perché hanno la necessità di una cultura alternativa che ricomprenda e spieghi anche i vantaggi della famiglia allargata, o almeno ciò che si perde con il suo travolgimento, da parte della famiglia nucleare: «*A mano a mano che aumenta il suo distacco dai nessi immediati della riproduzione della società, la famiglia apparentemente continua ad essere uno spazio interno di intensificata privatezza: in realtà essa perde le proprie funzioni protettive insieme con i propri compiti economici; la sua forza istituzionale di costituire un ambito di interiorità corrispondeva proprio alle funzioni economiche che la piccola famiglia patriarcale esercitava all'esterno. Oggi quello spazio, abbandonato a se stesso, esposto com'è all'intervento di istanze extrafamigliari che agiscono immediatamente sull'individuo, comincia palesemente a dissolversi in una sfera di privatezza ormai solo apparente*»[175].

Questo investimento trova conforto in un passato più o meno recente, alla fine del Seicento, nel passaggio dai patti mezzadrili a quelli salariati[176], e ancora negli anni Trenta dell'Ottocento, col venir meno dell'occupazione femminile nella manifattura serica[177]; ma l'avanzata dell'industrializzazione è tale che non lascia dubbi alle donne circa il fatto che possa essere un'alternativa sicura al lavoro agricolo.

Quindi, nella situazione che emerge nei primi anni del Novecento, si profila il ribaltamento della situazione ancora esistente alla fine degli anni Ottanta, perché la componente largamente maggioritaria della nuova comunità è quella operaia e nel contempo i contadini commercianti sono ormai emarginati; seppure al suo esordio questa nuova comunità sembra aver già elaborato i codici della sua moralità, anche se alcuni fondamentali sono, come si è visto, ancora in discussione in quegli anni, perché sembrano riguardare i fondamenti stessi della comunità, come il mantenimento di alcune risorse sotto il diretto controllo della rete di relazioni comunitarie.

Il ribaltamento della situazione non riguarda solo il fatto che è la compo-

[174] DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (a), pp. 16-17

[175] HABERMAS J., 1971, p. 189

[176] Per un esempio di mantenimento della cultura contadina, nonostante il cambio dei patti da mezzadrili a salariati, e la continuazione del lavoro delle donne in famiglia, nonostante la vicinanza di attività manifatturiere, alla fine del Seicento vedi TUCCI W., 2003-04, pp. 138-141

[177] Per il ritorno al lavoro agricolo delle donne a metà Ottocento, o al lavoro a domicilio soprattutto per le mogli di chi non ha un lavoro agricolo, vedi SACCHI G., 2008, p. 58

nente contadina e dei commercianti a venire emarginata, ma anche il fatto che in questa situazione si arriva a un accordo di questa parte della popolazione con gli industriali, ossia proprio con quel ceto dal quale venivano accusati di dipendere gli operai, per cui ora sono gli operai che possono accusare i contadini e i commercianti di essere subalterni agli industriali.

Questa nuova situazione fa venir meno le condizioni necessarie per una ricerca di una propria cultura autonoma da parte dei giovani contadini e quindi anche il venir meno di una possibile distinzione dall'iniziativa politica cattolica.

BIBLIOGRAFIA

ADDUCI N., 2007, *La "cricca del Moro". Un giro d'osteria negli anni Trenta e Quaranta in via Giachino*, in «Quaderni del CDS», n. 10, anno VI, fasc. 1

AGULHON M., 1968, *Penitents et francs-maçons de l'ancienne Provence*, Fayard, Paris

AGULHON M., 1982, *Le logge massoniche*, in Gemelli G., Malatesta M. (a cura di), *Forme di sociabilità nella storiografia francese contemporanea*, Feltrinelli, Milano

ALLEGRA L., 1981, *Un mediatore tra alta e bassa cultura*, in Vivanti C. (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 4. Intellettuali e potere*, Einaudi, Torino

BACHTIN M., 1995, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare: riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Einaudi, Torino

BALLONE A., RACCA G., 1998, *All'ombra dei Savoia. Storia di Venaria Reale*, Volume II, Allemandi, Torino

BAPTISTE F., DE PALMA M. T., 1992, *La fabbrica e il territorio urbano*, in *Storia della Lancia. Impresa tecnologie mercati 1906-1969*, Fabbri, Milano

BARBERO A., 1990, *La violenza organizzata. L'Abbazia degli Stolti a Torino fra Quattro e Cinquecento*, in «Bollettino Storico Bibliografico Subalpino», LXXXVIII

BAUDRAZ M. (a cura di), 2000, *Il culto di San Giacomo ad Alpignano tra devozione e feste popolari*, Comune di Alpignano, Alpignano

Beni culturali e ambientali nel Comune di Torino, Volume I, 1984, a cura del Politecnico di Torino, Dipartimento Casa-Citta, Società degli ingegneri e degli architetti in Torino, Torino

BENIGNO M., 1992, *Asilo Infantile Principessa Isabella*, in «Bollettino del Laboratorio di ricerca storica sulla periferia urbana», n. 4

BENIGNO M., DELFINO T., 1993, *Antonio Gallo e la sua presenza a Lucento*, in «Bollettino del Laboratorio di ricerca storica sulla periferia urbana», n. 5

BERTOLOTTI M., 1991, *Carnevale di massa 1950*, Einaudi, Torino

BIANCO A., 2006, *La Società di Mutuo Soccorso fra gli operai di Lucento*, in «Quaderni del CDS», n. 9, anno V, fasc. 2

BIANCO A., 2008, *La Società degli Operai di Lucento*, in «Quaderni del CDS», n. 12, anno VII, fasc. 1

BIANCO A., BRETTO D., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., TUCCI W., 2001, *Dalla fine della seconda guerra mondiale alla crisi di metà anni Cinquanta: la comunità perde il controllo delle risorse e la sua identità*, in *Soggetti e problemi di storia della zona Nord-Ovest di Torino dal 1890 al 1956. Lucento. Madonna di Campagna e Borgo Vittoria*, a cura del Laboratorio di ricerca storica sulla periferia urbana della zona Nord-Ovest di Torino, Università degli studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione

BIASIN M., CHERVATIN W., DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., TUCCI W., 1997, *I provvedimenti di eversione feudale e la trasformazione sociale ed economica dell'Oltredora nella prima metà del Setteccento (1703-1741)*, in *Soggetti e problemi di storia della zona Nord-Ovest di Torino fino al 1796. Lucento e Madonna di Campagna*, a cura del Laboratorio di ricerca storica sulla periferia urbana della zona Nord-Ovest di Torino, Università degli studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione

BIASIN M., DE LUCA E., RODRIQUEZ V, 2003, *"Con il beneplacito di quelli di Collegno": l'avvio dell'irrigazione del pianalto dell'Oltredora torinese*, in «Quaderni del CDS», n. 3, anno II, fasc. 2

CERUTTI S., 1992, *Mestieri e privilegi. Nascita delle corporazioni a Torino secoli XVII-XVIII*, Einaudi, Torino

CHERVATIN W., 2006, *La cappella e la festa di San Rocco a Lucento*, in «Quaderni del CDS», n. 9, anno V, fasc. 2

CHERVATIN W., 2008, *Sulla confraternita del Santissimo Rosario di Lucento (XVII-XIX secolo)*, in «Quaderni del CDS», n. 13, anno VII, fasc. 2

CHERVATIN W., ORTOLANO F., SACCHI G., 2003, *La Confraria di Santo Spirito*, in «Quaderni del CDS», n. 2, anno II, fasc. 1

CUMINO L., 2003, *Il Censimento della popolazione del 1901: i dati relativi a Madonna di Campagna*, in «Quaderni del CDS», n. 2, anno II, fascicolo 1

DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (a), Comunità, lavoro delle donne, organizzazione operaia e degli industriali *(1889-1902)*, in *Soggetti e problemi di storia della zona Nord-Ovest di Torino dal 1890 al 1956. Lucento. Madonna di Campagna e Borgo Vittoria*, a cura del Laboratorio di ricerca storica sulla periferia urbana della zona Nord-Ovest di Torino, Università degli studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione

DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (b), *I mutamenti della moralità comunitaria e delle condizioni sociali nel periodo giolittiano (1903-1914)*, in *Soggetti e problemi di storia della zona Nord-Ovest di Torino dal 1890 al 1956. Lucento. Madonna di Campagna e Borgo Vittoria*, a cura del Laboratorio di ricerca storica sulla periferia urbana della zona Nord-Ovest di Torino, Università degli studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione

DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., TUCCI W., 2001, *Dalla prima guerra mondiale a prima della grande crisi: tentativi di normalizzazione della comunità e resistenza delle donne (1915-1929)*, in *Soggetti e problemi di storia della zona Nord-Ovest di Torino dal 1890 al 1956. Lucento. Madonna di Campagna e Borgo Vittoria*, a cura del Laboratorio di ricerca storica sulla periferia urbana della zona Nord-Ovest di Torino, Università degli studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione

DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998, *Nascita di nuove borgate e inizio di una nuova moralità comunitari (1879-1889)*, in *Soggetti e problemi di storia della zona Nord-Ovest di Torino dal 1796 al 1889 Lucento. Madonna di Campagna e Borgo Vittoria*, a cura del Laboratorio di ricerca storica sulla periferia urbana della zona Nord-Ovest di Torino, Università degli studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione

DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., TUCCI W., 1998, *Sviluppo dell'attività industriale nell'Oltredora e nascita della borgata Madonna di Campagna (1835-1849)*, in *Soggetti e problemi di storia della zona Nord-Ovest di Torino dal 1796 al 1889. Lucento. Madonna di Campagna e Borgo Vittoria*, a cura del Laboratorio di ricerca storica sulla periferia urbana della zona Nord-Ovest di Torino, Università degli studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione

FASSINO G., 2001-2002, *Religiosità popolare e clero diocesano. Le risposte dei parroci ai questionari dell'Arcivescovo di Torino tra Settecento e Ottocento*, Tesi di Laurea, Università degli studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione, Relatore P. Grimaldi

FASSINO G., 2002, *Le processioni delle rogazioni. Dalla fecondità della terra ai confini del villaggio*, in «Bollettino dell'atlante linguistico italiano», serie 3, dispensa n. 26

FASSINO G., 2003, *Le campane del paese. Gli usi paraliturgici nell'Arcidiocesi di Torino fra Settecento e Ottocento*, in «I Quaderni di Muscandia», Vol. 1

GINZBURG C., 1976, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Einaudi, Torino

GINZBURG C., 1982, *Charivari, associazioni giovanili, caccia selvaggia*, in «Quaderni storici», n. 49

GINZBURG C., 1989, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino

GINZBURG C., PROSPERI A., 1975, *Giochi di pazienza. Un seminario sul Beneficio di Cristo*, Einaudi, Torino

GRANIER M., CANE G., 1996, *Badoche e festa patronale, un aspetto della cultura tradizionale di una comunità alpina*, in «... et voilà La Thuile», numero 1

GRIMALDI P., 1993, *Il calendario rituale contadino*, Franco Angeli, Milano

GRIMALDI P., 1996, *Tempi Grassi Tempi Magri*, Omega Edizioni, Torino

GROSSO M., MELLANO M. F., 1957, *La controriforma nella arcidiocesi di Torino, 1558-1610. Vol. I. Il Cardinale Girolamo Della Rovere e il suo tempo*, Tipografia poliglotta vaticana, Città del Vaticano

GUASCO M., 1986, *La formazione del clero: i seminari*, in Chittolini G., Miccoli G. (a cura di) *Storia d'Italia. Annali 9. La chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, Einaudi, Torino

HABERMAS J., 1971, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari

Immagini lunghe una storia. Fotografie di una borgata torinese dal 1900 al 1960, 2008, a cura del Centro di Documentazione Storica della Circoscrizione 5, Edizioni Angolo Manzoni, Torino

L'avvento dell'industria nella zona Nord-Ovest dell'Oltredora torinese: mutamenti economici e partecipazione politica dalla concessione dello Statuto Albertino agli scioperi di inizio secolo (1848-1907), a. a. 1995-96, Seminario autogestito interdisciplinare, Università di Torino, Facoltà di Magistero

Le donne in manifattura. Lavoro e famiglia in mutamento nel corso del Settecento. Invito ad un percorso storico nella 5ª Circoscrizione, 2008, a cura del Centro di Documentazione Storica della Circoscrizione 5, nell'ambito del progetto dell'Ecomuseo urbano, Torino

LE ROY LADURIE E., 1981, *Il carnevale di Romans*, Rizzoli, Milano

LEVI A., 2008, *Le vicende della scuola a Madonna di Campagna fra il 1837 e il 1854*, in «Quaderni del CDS», n. 12, anno VII, fasc. 1

L'inizio dell'industrializzazione e il Canale Ceronda: 1834-1876. Invito ad un percorso storico nella 5ª Circoscrizione, 2009, a cura del Centro di Documentazione Storica della Circoscrizione 5, nell'ambito del progetto dell'Ecomuseo urbano, Torino

MEOTTO M., 2006, *La mobilità nascosta. Le fonti demografiche di Lucento nel XIX secolo: ipotesi e prospettive di ricerca*, in «Quaderni del CDS», n. 7, anno V, fasc. 1

ORLANDINI R., 1995, *La parabola del paternalismo a Madonna di Campagna: un banco di beneficenza alla festa della borgata (1° parte)*, in «Bollettino di ricerca storica sulla periferia urbana», n. 12

ORLANDINI R., 1996-1997, *Prima industrializzazione e relazioni sociali nella periferia torinese: Giuseppe Durio imprenditore conciario a Madonna di Campagna*, Tesi di Laurea, Università degli Studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione, Relatore C. Dellavalle

ORLANDINI R., 2003, *Due opere di Leonardo Bistolfi sulla famiglia Durio di Madonna di Campagna*, in «Quaderni del CDS», n. 3, anno II, fasc. 2

ORLANDINI R., 2008, *La giovinezza, la formazione culturale e gli esordi di un imprenditore della concia: Giuseppe Durio*¸ in «Quaderni del CDS», n. 12, anno VII, fasc. 1

ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., 2008, *La "mala ventura" di Secondo Galoppo. Nascita e fallimento di un'impresa nella prima industrializzazione a Barriera di Lanzo*, in «Quaderni del CDS», n. 12, anno VII, fasc. 1

PERNACI G., RODRIQUEZ V., 2003, *Via Balangero 336: uno stabilimento cinematografico nella Torino del cinema muto*, in «Quaderni del CDS», n. 2, anno II, fasc. 1

POLA FALLETTI-VILLAFALLETTO G. C., 1995, *Le gaie compagnie dei giovani del vecchio Piemonte*, riproduzione in facsimile dell'edizione di Casale Monferrato, Stabilimento Tipografico Di Miglietta, Milano & C., 1937, Omega, Torino

REBAUDENGO D., 1984, *Lucento. Un castello e' suoi contorni*, Point Couleur, Torino

Ricerche sulla zona di Torino-Lucento: appunti, documenti e premesse per uno studio sociologico su di una zona periferica di un grande centro urbano, 1956, a cura del Gruppo di Ricerche di Sociologia Religiosa presso l'Istituto di Scienze Politiche dell'Universita di Torino, Gruppo di Ricerche di Sociologia Religiosa, Torino

SACCHI G., 1989, *Associazione operaia femminile di Madonna di Campagna e Lucento*, in «Bollettino del Centro di documentazione storica della V Circoscrizione», n. 1, anno 1

SACCHI G., 2008, *La tintoria di filati di Felice Bosio al castello di Lucento*, in «Quaderni del CDS», n. 12, anno VII, fasc. 1

SCHIAVI L., 1996-1997, *Territorio, industria e trasformazioni sociali in borgata Ceronda tra il 1877 e il 1908*, Tesi di Laurea, Università degli Studi di Torino, Facoltà di Lettere e Filosofia, Relatore N. Tranfaglia

SOLERO S., 1955, *Storia onomastica delle Valli di Lanzo. Vol. 1. Ceres e la Valle d'Ala di Stura*, Società Storica delle Valli di Lanzo, Torino

TABOR D., 2007 (a), *Il Circolo Barriera Lanzo e il notabilato liberale*, in «Quaderni del CDS», n. 10, anno VI, fasc. 1

TABOR D., 2007 (b), *Sociabilità socialista e nazionalizzazione delle masse. La nascita del Circolo educativo socialista di Borgo Vittoria. 1890-1906*, in «Quaderni del CDS», n. 11, anno VI, fasc. 2

THOMPSON E. P., 1981, *Società patrizia, cultura plebea*, Einaudi, Torino

TORRE A., 1995, *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'Ancien Régime*, Marsilio, Venezia

TOSCHI P., 1976, *Le origini del teatro italiano. Origini rituali della rappresentazione popolare in Italia*, Boringhieri, Torino

TUCCI W., 2003-2004, *I mutamenti dei patti agrari nell'Oltredora torinese: le trasformazioni della comunità e dei soggetti sociali a Lucento tra gli anni Trenta e Novanta del Seicento*, Tesi di Laurea, Università degli Studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione, relatore P. Piasenza

TUCCI W., 2006, *Famiglie in movimento: mobilita contadina e relazioni comunitarie nella campagna nord-ovest di Torino (XVII sec.)*, in «Quaderni del CDS», n. 8, anno V, fasc. 1

TUCCI W., 2007, *Alle origini della Superga. I Martiny di Hildesheim, industriali dell'amianto e della gomma elastica*, in «Quaderni del CDS», n. 10, anno VI, fasc. 1

TURNATURI G., 1996, *Divertimenti italiani dall'Unità al fascismo*, in Corbin A. (a cura di) *L'invenzione del tempo libero*, Laterza, Roma- Bari

VAYRA P., 1876 (a), *Un grande decaduto: il ballo e le sue feste*, in *Curiosità e ricerche di storia subalpina, pubblicate da una società di studiosi di patrie memorie*, F.lli Bocca, Torino

VAYRA P., 1876 (b), *Anticaglie, La libertà del matrimonio*, in *Curiosita e ricerche di storia subalpina , pubblicate da una societa di studiosi di patrie memorie*, F.lli Bocca, Torino

VOVELLE M., 1979, *Il prete Marchetti, i confratelli del Santo Sacramento e le pie donne marsigliesi*, in «Quaderni storici», n. 41

VOVELLE M., 1986, *Le metamorfosi della festa. Provenza 1750-1820*, Il Mulino, Bologna